

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR
NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES
BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

Vol. IV

Fasc. 2

PACIFIC
THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY



LEIDEN
E. J. BRILL

PACIFIC LUTHERAN

THEOLOGICAL SEMINARY

„DAS TUT ZU MEINEM GEDÄCHTNIS“

VON

HANS KOSMALA

Jerusalem (Israel)

Die nachfolgenden Bemerkungen beschränken sich auf den Deutungsvorschlag von J. JEREMIAS in der 3. Aufl. seines Buches: *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1960, S. 229-246. Mehrfach habe ich hier auf meine eigenen Ausführungen in *Hebräer - Essener - Christen*, 1959, verwiesen (abgekürzt: *HEC*)¹⁾.

Alles Gedenken unter Personen im AT ist von dreierlei Art: 1) ein Mensch gedenkt eines anderen, 2) ein Mensch gedenkt Gottes und 3) Gott gedenkt des Menschen. Personen können auch einer Sache oder einer Tat gedenken, aber diese liegt dann gewöhnlich zwischen den beiden Parteien. Wer wessen gedenkt, wer sich an wen erinnert, ist immer ohne weiteres klar. Auch der dritte Fall wird stets unmissverständlich ausgedrückt: Gott wird entweder um sein Gedenken ersucht, oder Gott gedenkt von sich aus des Menschen oder schliesslich des Menschen Gedenken ist oder gelangt vor Gott.

Der nt-liche Satz *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ist sprachlich klar und hat als Aufforderung einen eindeutigen Sinn: Jesus ersucht die Jünger, etwas zu seinem Gedächtnis zu tun. Dies ist auch das überlieferte Verständnis des Satzes, nach welchem in der Feier des Brotbrechens und Kelchtrinkens des Herrn gedacht werden soll. Wir haben keinerlei gegenteiliges Zeugnis. Es hat darum etwas für sich, auf diese Überlieferung, die offenbar die älteste christliche

¹⁾ Weitere Literatur zur Frage der Anamnesis: Nils A. DAHL: *Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif*. *StTh* I, 1948, S. 69-95. — W. C. VAN UNNIK, *De achtergrond en betekenis van Handelingen 10: 4 en 35*. *Nederl. Theol. Tijds.* III, 1949, S. 260-283; 336-354. — W. C. VAN UNNIK, *Kanttekeningen bij een nieuwe verklaring van de Anamnese-woorden*, *Ned. Theol. Tijds.* IV, 1950, S. 369-377. — Douglas JONES: *Anamnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor xi 25*. *J.T.S.* Oct. 1955, S. 183-191. — Diese Hinweise verdanke ich Bent NOACK und P. A. H. DE BOER. Ferner sei hier auch auf des letzteren Franz Delitsch - Vorlesungen 1960 über die *Bedeutung der Wurzel ZKR* aufmerksam gemacht.

Auffassung darstellt, zu hören. Weshalb der Person Jesu gedacht werden soll, ist eine Frage, die in dem Satz selbst nicht erörtert wird, da die so Angeredeten den Inhalt der Aufforderung zweifellos sofort verstanden haben. Was nun unser Verständnis dieser Frage betrifft, so wird sie anderswo im NT mehrfach und eindeutig beantwortet.

JEREMIAS will aber den Satz nicht so verstehen, sondern gibt ihm den folgenden Sinn: „dies tut, damit Gott meiner gedenke“, „damit mein Gedenken vor Gott käme“. Wenn dies der Sinn der Worte Jesu gewesen wäre, dann hätte er in entsprechender Weise ausgedrückt werden können, wofür es zahlreiche Beispiele im AT gibt: entweder durch einen Finalsatz, dessen Subjekt Gott ist, oder mit Hilfe einer adverbialen Bestimmung, in welcher Gott genannt wird (siehe die von JEREMIAS genannten Beispiele auf S. 235-237), oder durch einen Adverbialsatz (wie z.B. LXX Lev xxiv 7). Aber das geschieht hier nicht. Gott wird nicht erwähnt.

JEREMIAS führt die Anamnesis aus Hebr x 3 (übrigens das einzige andere Vorkommen des Wortes im ganzen NT ausserhalb unserer Formel) als Beispiel eines „Gedenkens vor Gott“ an (S. 239), aber dies ist ein theologischer Kurzschluss. Der Sinn dieses Textes ist: wenn die am Gottesdienst Teilnehmenden kein Sündenbewusstsein mehr gehabt hätten, so hätten sie mit dem Darbringen von Opfern aufgehört, nachdem sie ja doch einmal gereinigt worden wären; was aber anstatt dessen geschieht, ist, dass ihnen durch die jährlich wiederholten Opfer die fortgesetzte Existenz der Sündenschuld erst recht vor Augen geführt wird. Von Gott ist hier nicht die Rede. Er hat die Sünden der Menschen ohnehin alle Tage vor Augen; aber es ist der Mensch, der alle Tage ohne viel Bedenken sündigt, bis ihm (am Versöhnungstag) durch die Notwendigkeit der Opferdarbringung die Sünde in vollem Ausmass „ins Bewusstsein“, „in Erinnerung“ gebracht wird (denn das Tierblut kann eben keine Sünden wegnehmen).

Das traditionelle Verständnis des Satzes, „das tut zu meinem Gedächtnis“, ergibt sich aus der einfachen Satzlogik, und diese lässt sich nicht gut beseitigen, während sich der Auffassung von JEREMIAS mancherlei Schwierigkeiten in den Weg legen.

J. teilt den Satz in zwei Teile auf (S. 229, 240): „das tut“, in welchem er die altbiblische Formel für den Wiederholungsbefehl sieht, und „zu meinem Gedächtnis“, welchen er dann für sich analysiert. Dagegen ist zu sagen, dass der Satz einen einheitlichen Ge-

danken enthält, dessen Logik eine solche Zerteilung und getrennte Behandlung nicht verträgt.

Die at-liche Formel *kakah je'ašeh* u.ä. führt überall einen neuen Brauch, d.h. also eine neue Handlung ein. Die nt-liche Formel tut dies nicht und ist auch nicht mit der at-lichen Formel identisch. Τοῦτο ist nicht das Äquivalent für *kakah*: das ist οὕτως (= auf diese Weise), welches die LXX auch jedesmal korrekt benützt. Überall wo diese Wiederholungsformel gebraucht wird, weiss man genau, welcher Ritus, welche Prozedur eingeführt wird und so und so geschehen soll. Ausser dieser Formel gibt es aber im AT noch eine andere: *zot 'ašu*, welche die LXX regelmässig mit τοῦτο ποιήσατε übersetzt (Gen xlii 18; Nu iv 19; xvi 6; Jos ix 20; mit Umstellung Prov vi 3, welches die LXX als Wunsch oder Rat wiedergibt). Diese Formel wird immer in Einzelfällen angewandt, wenn bestimmte Ratschläge gegeben werden, auch in Fällen, in denen man sonst etwas anderes tun würde oder könnte. Die nt-liche Formel ist nicht von der ersten, sondern von der zweiten Art. Der Satz heisst: „das (dies) — nämlich das was ihr tut, wenn ihr es tut — tut zu meinem Gedächtnis“. Der Ton liegt hier ganz auf der neuen Sicht, in welcher die bisherige Handlung geschehen soll. Die Formel, die Jesus gebraucht, ist nicht die at-liche Wiederholungsformel, welche die Einsetzung einer Ritualhandlung anzeigt, sondern sie zielt auf etwas bestimmtes in einer Handlung hin, von der von vornherein feststeht, dass sie wiederholt wird. Das Brot wird (vor dem Passamahl) immer gebrochen und der Kelch (hier der Kelch nach dem Passamahl) wird immer getrunken, wenn auch bisher in einem überlieferten Gedankenzusammenhang. Beide Handlungen sind keine Neuerungen und bedürfen auch nicht des Wiederholungsbefehls. Was aber geschehen soll, wenn diese beiden Handlungen vorgenommen werden, ist, dass das Gedenken Jesu sie nunmehr begleiten soll. Dies besagt auch die in 1 Kor xi 25 eingeschaltete Zwischenbemerkung: „sooft ihr (den Kelch) trinket“ (vgl. a. Vers 26). Diese Bemerkung zerstückt den Satz keineswegs, sondern belässt ihn als einheitliche, logische Aussage. DELITSCH hat sie auch ganz richtig übersetzt: *'ašu zot* (oder: *zot 'ašu*) *lezikro* (*b'kol z'man šettištu*), nicht: *kakah ta'ašu*.

Dass Lukas die Aussage nur beim Brotbrechen hat, ist kein besonderes Problem. Das Brotbrechen ist die erste Handlung, und von beiden ist sie die konkrete Handlung (das Zerbrechen). Keine solche sichtbare Handlung, an die die Umdeutung geknüpft werden

kann, liegt beim Becher vor, ausgenommen, dass er getrunken wird (vgl. hierzu *HEC* 176). J. bezieht die Aussage zuerst richtig auf den „Ritus des Brotbrechens“, aber er erklärt sofort, dass damit „der Ritus des Tischgebets gemeint ist“ (S. 241). Auf diese Weise kommt er auf ein falsches Gleis, das ihn weit abführt, insofern nämlich das Tischgebet — und das Tischgebet, auf das er dann Bezug nimmt, ist *nicht* der Segen über dem Brot, sondern das Tischgebet *nach* dem Mahl (vgl. hierzu *HEC* 179) — die Heilstaten Gottes rühmt. Was J. sonst noch auf S. 241 anführt, nämlich die ganz richtige Heraushebung des Brotbrechens vor und des Kelches nach dem Mahl, spricht eher gegen seine Erklärung und für die hier vertretene traditionelle. Denn obwohl Lukas den Satz nur beim Brotbrechen erwähnt, so hat ihn Paulus ganz folgerichtig auch beim Kelch. Das Gedenken hängt nämlich mit beidem zusammen, mit dem Brotbrechen direkt und dem Kelch nach dem Mahl indirekt (*HEC* 181 ff.). Beides tritt in den Mittelpunkt des letzten Mahles Jesu, indem diese beiden Dinge eine neue Deutung erfahren. Das letzte Mahl Jesu war, wie auch J. richtig betont, ein Passamahl, das von Jahr zu Jahr wiederholt wird, ohne dass Jesus einen Wiederholungsbefehl dazu zu geben brauchte; nur soll nun — das ist Jesu Wunsch — das Brotbrechen (vor dem Mahl) und das Trinken des Kelches (nach dem Mahl) „zu seinem (Jesu) Gedächtnis“ geschehen.

In wieweit Jesus die Passafeier als solche, also mit dem Mahl und der traditionellen Geschichtserinnerung, noch bestehen liess, ist schwer zu sagen. Er selbst hat das letzte Mahl — jedenfalls nach der synoptischen Überlieferung — als Passamahl begonnen und anscheinend auch als Passamahl beendet, denn mit den Jüngern sang er auch das Hallel zum Schluss. Oder hat er vielleicht nicht mitgesungen? Tatsache ist, dass in der frühchristlichen Kirche das „Gedenken des Auszuges aus Ägypten“ (siehe die Formel für die Festheiligung zu Beginn der Passahaggada) durch das „Gedenken Jesu“ mit den Deuteworten über Brot und Kelch verdrängt wurde, sodass die neue Deutung Jesu eine totale Umdeutung der ganzen Passafeier mit sich brachte und von dieser nichts mehr übrigblieb als das Brotbrechen und der Segenskelch (1 Kor x 16; vgl. a. *HEC* 180 oben). Wir kommen auf diese Frage noch einmal weiter unten zurück.

Dass nun, nach JEREMIAS, nicht die Jünger es sind, die Jesu gedenken sollen, sondern dass Gott ersucht wird oder durch Brotbrechen und Kelchtrinken der Jünger Jesu irgendwie dazu ver-

anlasst werden soll, sich des Messias zu erinnern, bzw. seiner zu gedenken und ihn wieder in die Welt zu schicken, ist an sich ein schöner Gedanke. Aus dem Wortlaut des Satzes im Munde Jesu ergibt sich ein solcher Sinn jedoch keineswegs.

J. erwähnt (S. 242 f.) ein Gebet, dass bei der Mahlfeier in dem *Nachtischgebet* eingeschaltet wird, in welchem man Gott bittet, des Messias zu gedenken. Er nennt es „ein altes Passagebet“. Diese Bezeichnung verlegt den Akzent ganz einseitig auf die Bedeutung, die es besonders beim Passa haben könnte. Aber J. erwähnt selbst auch einige andere Gelegenheiten, bei welchen dieses Gebet gesprochen wird, doch leider bei weitem nicht alle. Tatsächlich gehört dieses eingeschaltete Gebet zu einem der häufigsten, die im Laufe des liturgischen Jahres der Synagoge gesprochen werden. Man sagt es an den drei Hauptfesten, d.h. Passa, Wochenfest und Laubhüttenfest einschliesslich der Halbfeiertage des Passa- und des Laubhüttenfestes, an Schemini Azeret und Simchat Tora, an allen Neumondstagen und natürlich auch dem Neujahrsfest, sowie am Versöhnungstage. An den Festtagen wird es in das Mittelstück des Hauptgebetes (Siebenergebetes) für die Heiligung des Tages eingeschaltet, ebenfalls an den Neumonds- und Zwischenfeiertagen am Sabbat, aber wenn diese auf einen Wochentag fallen, in die 17. Bitte des vollen Achtzehnergebetes. Das geschieht dreimal täglich, sodass also das eingeschaltete Gebet im Laufe eines Jahres 80-90 mal in der Synagoge gesprochen wird. Darüber hinaus wird das Gebet an allen Festtagen, Zwischenfeiertagen und Neumondstagen (wie oben) zuhause im Tischgebet eingefügt — keineswegs nur zu Passa. Dies ist beachtlich.

Noch ein zweites ist zu beachten. Im Tischgebet wird dieses zusätzliche Gebet in dessen drittem Abschnitt eingeschaltet, in welchem man um das Erbarmen Gottes über Israel, Jerusalem, Zion, das Königtum des Gottesgesalbten aus dem Hause Davids und das Heiligtum als Wohnung des Gottesnamens bittet. Die Einschaltung geschieht kurz vor dem abschliessenden Segenssatz. Das heisst also, dass schon das jedesmalige, alltägliche Tischgebet regelmässig des Messias gedenkt. Die Einfügung ist demnach tatsächlich nur eine Wiederholung der Bitte für eine Reihe von Dingen, die schon in dem ständigen Tischgebet genannt werden. Allerdings ist sie eine Wiederholung von einer besonderen Art, wie wir sogleich sehen werden.

Ferner sei daran erinnert, dass die Einfügung in das Achtzehner-

gebet in derjenigen Bitte (17.) vorgenommen wird, in welcher der Beter allgemein um das Wohlgefallen Gottes für Israel, den Gottesdienst im Heiligtum, die Opfer und die Gebete ersucht, und keineswegs in der Bitte, in der man sie nach JEREMIAS am ehesten erwarten müsste, nämlich in der 14., in welcher ausschliesslich von dem Erscheinen des Davidsprosses und seines Heilshornes die Rede ist. Wir dürfen nicht vergessen, dass auch in dem eingeschalteten Gebet der Messias nur eine von den Personen (und Dingen) ist, derer Gott gedenken soll. Es werden darin genannt: unser Gedenken, das Gedenken der Väter, des Messias, Jerusalems und des ganzen Volkes — *vor Dir*. Es handelt sich also hier um lauter Dinge, um die die jüdische Gebetshoffnung regelmässig kreist, zu welcher Jahres- oder Tageszeit sie sich auch immer ausdrücken mag.

Das zusätzliche Gebet ist nie ein spezifisches Passagebet gewesen. Der formal einzig merkwürdige Umstand ist nur, dass darin ausschliesslich immer wieder vom „Gedenken vor Gott“ gesprochen wird. Dies führt uns zu der Bibelstelle, welcher dieses Gebet seinen Ursprung verdankt. Nu x wird die Funktion des Trompetenblasens erörtert. In Vers 9 heisst es: „wenn ihr in eurem Lande in einen Krieg verwickelt werdet . . . und ihr auf den Trompeten *tru'ah* bläst (vgl. dazu HEC 356 ff.), wird euer vor eurem Gott gedacht werden“. Das gilt aber nicht nur für den Kriegsfall, sondern auch im Frieden (Vers 10): „Am Tage eurer Freude, an euren Festen und an euren Neumonden: bläst ihr auf den Trompeten über euren Brandopfern und Friedensopfern, so soll euch dies zu einem Gedächtnis vor eurem Gott sein“. Die Opfer wurden alle im Hinblick auf Gott ausgeführt und von Ihm akzeptiert. Dabei sollen die Trompeten geblasen werden. Wie aus Nu x 1-8 hervorgeht, war das Trompetenblasen zum Hören für das Volk bestimmt, denn die Priester gaben mit dem Blasen der Trompeten den Willen Gottes, seine Präsenz oder sein Gedenken bekannt (vgl. HEC a.a.O.). Das Blasen hatte nicht den Sinn, Gott aufzurütteln, um ihn an das Volk zu erinnern. Dies würde der altisraelitischen Gottesvorstellung (vgl. Ps cxxi) sowie der Vorstellung von der Realfunktion des Opferrituals vollkommen widersprechen. Die Opfer, wenn sie vorschriftsmässig verrichtet wurden (daher auch der grosse Wert, der auf die genaue Durchführung gelegt wurde!), geschahen ja schon selber „vor Gott“, „ihm zum Wohlgeruch“, bzw. „zum Wohlgefallen“, oder sie erwirkten das Wohlgefallen des Opfernden vor Gott. Die Besprengung mit dem Blut bewirkte die Sühne „vor Gott“ (vgl.

Lev xiv 21-31; xvi 30; xxiii 28). Der Opferritus selbst war das wirksame Ritual. Das Sündenkonto des Volkes oder des Einzelnen war damit ausgeglichen. Das Trompetenblasen (Nu x 10), das die Opferhandlung begleiten sollte, war „für sie“ das Signal, dass sich Gott des Volkes erinnert und sich seiner und seiner Sache gnädig angenommen hatte (vgl. Ps xxvii 2-6; auch xlvii 6-9; ferner die Darstellung in *HEC* 356 ff., wobei ich als weiteren Beleg für den Zusammenhang von Trompetenblasen und Proskynese noch mTam vi 3 anführen möchte). Der Tag der *tru'ah*, des *tru'ah*-Gedenkens im besonderen war der erste Tag des siebenten Monats und spätere Neujahrstag (Nu xxix 1 ff.; Lev xxiii 24 f.).

Mit dem Tempel als Wohnung Gottes und seinem Opferritual verknüpfte sich nach alter Anschauung die Gewissheit der Gegenwart Gottes und seiner Wirksamkeit für das Volk (vgl. Jeremias Reden dagegen, z.B. vii 4). Nach der Tempelzerstörung, zumal nach der zweiten und endgültigen, trat an die Stelle des Opferrituals mit der Gewissheit seiner sühnenden Wirkung die Gebetsliturgie mit ihrer immanenten Ungewissheit, und an die Stelle des besonderen „Gedächtnis“blasens zu den Fest- und Neumondszeiten das besondere „Gedächtnis“gebet zu den gleichen Zeiten — d.h. unser eingeschaltetes Gebet. Des „Gedächtnisses vor Gott“, dessen die alte Gemeinde Israels durch das Trompetenblasen versichert wurde, war man nicht mehr gewiss. So musste man nun darum bitten, dass „unser Gedächtnis, das Gedächtnis unserer Väter, das Gedächtnis des Messias, des Davidssohnes, Deines Knechtes, das Gedächtnis Jerusalems, Deiner heiligen Stadt, das Gedächtnis Deines ganzen Volkes, des Hauses Israel, vor Dir aufsteigen usw. (mit acht verschiedenen Verben ausgedrückt!) möchte“. Die Reihe beginnt mit dem gegenwärtigen Volk und den Vätern und hört mit dem ganzen Volk Israel (in Vergangenheit und Gegenwart) auf. Der Hauptton in dem Gebet liegt also, ebenso wie einst in Nu x 10, auf dem Volk. Wenn nun als besonders genannte Person noch der Messias hinzutritt, so ist dies nur allzu verständlich, denn er war ja die Person, mit welcher nach dem Glauben der Zeit Gott sein Reich aufrichten würde (14. und 15. Bitte; zum Wortlaut vgl. auch Luk i 68-75, bes. 72b-74; der Ton in der Sprache der Jünger, AG i 6, liegt schon mehr auf dem Messias selbst; über diese Akzentverschiebung siehe weiter unten). Gerade mit der Sendung des Davidssprosses gedenkt Gott *seines Volkes*.

Die Bitte, dass Gott des Messias gedenken möchte, ist in aller

Form und in jeder Hinsicht eine jüdische Bitte. Nach der jüdischen Überlieferung ist der Messias als Spross aus dem Hause Davids ein Mensch. Zwischen Gott und seinem Gesalbten liegt und bleibt der ganze Unterschied zwischen Gott und Mensch. Gott, der Schöpfergott und Gott der Väter, der Gott seines Volkes, ist der alleinige Agent: *Er* möge den Messias heraufbringen (vgl. auch das dritte der vier *'az millipnej* — Gebete am Versöhnungstag).

Dem Christentum, auch schon dem allerfrühesten, ist die Bitte um das göttliche Gedenken des Messias tatsächlich fremd. Gewiss heisst Christus auch im NT manchmal „Mensch“ oder „Mann“ (1 Tim ii 5; AG xiii 22); aber der Auferstandene hebt sich doch von den Menschen ab. Wenn Jesus sagt, dass ihn der Vater gesandt hat, so hat Er ihn (in johannäischer Sprache) als Sohn gesandt, der mit dem Vater eins ist. Diese Sendung vom Vater gehört jedoch der Vergangenheit an. Nach der Erhöhung aber kommt es darauf hinaus, dass der Sohn im eschatologischen Handeln den Vater schon frühe zu ersetzen beginnt. Der Sohn oder Christus wird Kyrios. Dies ist eine Bezeichnung, die bis dahin nur Gott trägt. Der in die Herrlichkeit gegangene Christus ist es auch, der mit seinen Jüngern alle Tage bis an das Ende der Welt sein wird.

Wenn es Mal iii 1 heisst: „es kommt . . . der Herr“, so bezieht sich das auf Gott selbst. Wenn Hebr x 37 die Worte aus Hab ii 3 auf „den Kommenden“ deutet, so ist darunter ebenfalls noch Gott selbst verstanden (vgl. Hebr x 31; ferner *HEC* 98, 112, 114 A 10-12, 276 A 18). Das ist gut jüdisch, und die jüdische Gebetsliturgie hat auch diesen Gedanken immer festgehalten (z.B. in der 17. Bitte, in dem Gebet *ba' leZijjon*, im zweiten Teil des *'alenu*, u.ö.), vielleicht auch nicht ganz ohne bisweilen den Gegensatz zum Christentum zu betonen (vgl. die Zeile: „ich verlasse mich auf keinen Gottessohn, sondern auf den Gott des Himmels“ in dem aramäischen Gebet bei der Aushebung der Tora). Im NT ist es der Menschensohn, der (wieder)kommt, der Herr (vgl. Matth xvi 27 f. und xxv 13, 31 mit xxiv 42). Jesus selbst hat seine Autonomie mehr denn einmal ausgedrückt, nicht bloss inbezug auf seine Predigt (Matth v; vgl. v 18 mit xxiv 35), sondern auch bezüglich seiner Wiederkunft (Matth xxiv 29-51; xxv 31; xxvi 64; Joh xiv 3, 18, 28). In der apokalyptischen Vision antwortet Jesus: „Ja, ich komme bald“ (Apok xxii 20). Dem allem entspricht, was Paulus sagt (1 Kor xi 26): „bis er kommt“. Paulus sagt nicht: „bis Gott ihn sendet“.

Darum gibt es im Christentum auch kein Gebet mehr, welches

Gott bittet, des Messias zu gedenken. Alle Bitte um seine Wiederkunft wird vielmehr an Christus, den Herrn, selbst gerichtet (vgl. O. CULLMANN, *Die Christologie des NT*, 1957, S. 221): „Unser Herr, komme“ (1 Kor xvi 22; Apok xxii 17, 20; Did x 6 Ende; der Anfang von x 6 ist — vergleicht man die beiden Versionen mit 1 Kor xvi 22 f. — grammatisch ein unadressierter Wunsch). Der Anruf (Did x 5): „Gedenke, Herr, Deiner Gemeinde. . .“ war mit Rücksicht auf den beinahe ausschliesslichen Gebrauch der Formel „Gemeinde Gottes“ im NT (*HEC* 62) ursprünglich wohl an Gott selbst gerichtet (und das wäre durchaus im Einklang mit den oben genannten jüdischen Bitten zu Gott im alten traditionellen Stil, des *Volkes* zu gedenken); aber doch konnte diese Bitte in der christlichen Gemeinde bald auch als Bitte an den Herrn Christus selbst gedacht worden sein. Auch der Schächer am Kreuz richtet seine Bitte, dass seiner gedacht werden möge, nicht an Gott, sondern an Jesus.

Was das jüdische „Gedenken Gottes“ betrifft, so ist im NT eine deutliche Verschiebung eingetreten. Das Gedenken Gottes liegt im NT tatsächlich in der Vergangenheit: Gott *hat* von sich aus an sein Volk, bzw. des Messias für sein Volk gedacht (Luk i 68 ff.; ii 29 ff.). Worum es sich nun handelt, das ist die Wiederkunft (παρουσία, ἐλεύσις Luk xxiii 42 D) Christi nach seinem eigenen Versprechen, welchem die Gemeinde auch Glauben schenkte. Darum werden die Bitten an ihn direkt gerichtet. Sein Kommen war gewiss; nur der Zeitpunkt war ungewiss (Matth xxiv 36, 42; AG i 7; 1 Thess v 1 f.; 2 Petr iii 10). Ein Gebet, dass Gott des Messias gedenken solle, ist unter diesen Voraussetzungen und in dieser Situation nicht mehr am Platz.

Das „Gedenken Jesu“ kommt in der frühchristlichen Gemeinde nie als „Messias-Gedenken Gottes“ zum Ausdruck, und es ist darum mehr als wahrscheinlich, dass auch die Teilnehmer des letzten Mahles es nicht so verstanden haben. Mit dem „Gedenken Jesu“ ist in der Tat etwas anderes gemeint.

JEREMIAS macht (S. 230 ff.) darauf aufmerksam, dass bei dem antiken Totengedächtnis die Formel εἰς μνήμην oder eine ähnliche Verwendung findet, nicht εἰς ἀνάμνησιν. Daraus und aus einigen anderen Überlegungen, so schliesst er, sei zu entnehmen, dass die Formel, die Jesus gebraucht, keiner der gewöhnlichen Totenmahlstiftungen entspricht (S. 235). Wenn wir auch mit Schlüssen aus dem verschiedenen Wortgebrauch vorsichtig sein müssen (mehr über ἀνάμνησις vgl. weiter unten), so ist doch die Aussage von J

ihrem Inhalte nach richtig: der Wunsch Jesu lässt sich kaum mit dem antiken Totengedächtnis in Zusammenhang bringen, denn das letzte Mahl Jesu war ein Passamahl. An dieser Überlieferung hält gegen ältere und neuere Kritiker auch J. fest. Ich habe (in *HEC* Kap. VII) noch von anderen Gesichtspunkten aus zu zeigen versucht, dass alles, was nach dem lukanischen Bericht beim letzten Mahle Jesu geschehen und gesagt worden ist, sich nur auf dieser Grundlage sinnvoll erklären lässt.

Wir müssen auf einige bereits erwähnte Punkte noch einmal zurückgreifen. Die Passafeier wurde und wird noch heute, wie es in der Formel für die Festheiligung heisst, „zum Gedächtnis des Auszuges aus Ägypten“ gehalten. Das ist altes biblisches Gebot (Ex xiii 3, 8 f.; Deut xvi 3). Sie ist also von Anbeginn eine Gedächtnisfeier: das Volk soll des Tuns Gottes gedenken.

In völliger Übereinstimmung damit macht es auch das Buch der Jubiläen zur unbedingten Pflicht, des Auszuges aus Ägypten in der Form der Passafeier zu gedenken (xliv 7 f.; vgl. a. 1 f.). Andernfalls erfolgt Ausrottung (Vers 9). Das Buch verspricht eine Belohnung für die Gebotserfüllung (Vers 15): In dem Jahr, in welchem das Passa nach Vorschrift gefeiert wird, kommt die Gebotserfüllung „in ein angenehmes Gedächtnis vor Gott“ (äthiop. Version) usw. Die äthiopische Version, die wie die lateinische auf eine griechische Übersetzung aus dem Hebräischen zurückgeht, könnte auf ein hebräisches *jih^hjeh l^hzikkaron lipnej JHWH* schliessen lassen, und der Ausdruck würde dann die Bedeutung haben: Gott wird die Gebotserfüllung zum Guten anrechnen, indem er die Feiernenden damit belohnt, dass er das Böse von ihnen abwendet. Die lateinische Version (*in testimonium in conspectu Dei acceptabile*) macht dies jedoch wieder fraglich. Überdies liegt der Ton in beiden Versionen auf der Wohlgefälligkeit, bzw. der gnädigen Annahme (vgl. a. Vers 9 mit der Ausdrucksweise in Lev i 3), und diese weist eher auf die andere Formel *jih^hjeh l^hra^hson lipnej JHWH* hin (vgl. Ex. xxviii 38; Lev i 3; xxii 21). Die Belohnung für das betreffende Jahr ist Ex xii 13 entnommen: wenn ihr zum Gedenken des Auszuges aus Ägypten das Fest jedes Jahr feiert, so wird Gott Wohlgefallen an euch finden und euch in dem betreffenden Jahr keine (ägyptischen) Plagen schicken. Vgl. hierzu auch die in der Mekhilta ausgedrückte Erwartung einer Belohnung (Stellen s. *HEC* 174). — Was die Gedächtnisfeier zu den Neumonden betrifft (siehe oben), so betont das Jubiläenbuch, abweichend von Nu x 10, in starkem Masse das

Gedenken des Tuns Gottes (und Noahs!), wenigstens zu den ausgewählten Neumonden (zum 1., 4., 7. und 10. Neumond des Jahres), für welche Jub vi 23 ff. eine besondere Theorie entwickelt, die aber hier nicht erörtert werden soll.

Die Passafeier war also von Anfang an eine Feier des Gedenkens, des menschlichen Gedenkens an Gott und seine Tat in der grossen Geschichtsepoche des Volkes. Darin allein hatte sie ihren Sinn. Das altbiblische Gebot galt natürlich auch in der Zeit Jesu. Es war eine Zeit, da der Tempel zwar noch stand, aber die politische Freiheit des Volkes war schon dahin. Als Erinnerung an die Errettung von den Feinden erhielt die Passafeier in dieser Zeit eine erneute Bedeutung (das erste Mal vielleicht schon in der Zeit der Syrerherrschaft) für den Ausblick in die zukünftige Befreiung von der gegenwärtigen fremden Obermacht. Die Befreiung sah man unter dem Aspekt der Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft. Als dann der Tempel zerstört wurde, fügte man in der Passahaggada noch „das Gedächtnis an das Heiligtum nach Hillel“ mit dem symbolischen Essen von Mazza zusammen mit Maror hinzu.

Der Charakter der Passafeier als Gedächtnisfeier blieb immer gewahrt. Das Gedächtnis an die Befreiung stand immer im Mittelpunkt, und es hatte, zumal in Zeiten der Unselbständigkeit oder der Bedrückung, eine aktuelle antiheidnische Tendenz. Sicher standen auch die Jünger unter diesem Eindruck, als sie mit Jesus in das letzte gemeinsame Passamahl eintraten. Aber Jesus wandelte die ganze Sicht der Passafeier so vollkommen, dass nichts mehr von ihrer antiheidnischen Tendenz übrigblieb. Das gebrochene Brot wurde zum Symbol seines Leidens und Sterbens, und der Kelch nach dem Mahl, bei welchem der Spruch gegen die Heiden gesagt wurde (Ps lxxix 6), wandelte sich unter seinem Deutewort zum Segenskelch „für viele“ (vgl. *HEC* Kap. VII). Ob die Erinnerung an die Befreiung vom Joch der Ägypter und der Blick auf die Vernichtung der gegenwärtigen Feinde in den Gedanken der Jünger sofort verloren ging, ist die Frage (die nach Luk xxiv 21a und AG i 6 eher zu verneinen ist).

Überdies hat ja auch Jesus noch das Hallel, das bis dahin auf die Befreiung Israels gedeutet wurde, mit seinen Jüngern mitgesungen; es sei denn, dass Jesus geschwiegen hat und es seine Jünger hat allein singen lassen. Wir hören auch nichts von einer neuen Auslegung des Hallels aus Jesu Mund. Gewiss aber ist, dass der zweite Teil des Hallels alle Elemente der Gottesfurcht, des Gott-

vertrauens und der Hilfe aus der Leidensnot enthält, die einer neuen und ganz unpolitischen Deutung für die Zeit des Endes zugänglich waren (über die Bedeutung der Vertrauenspsalmen in der Endzeit s. *HEC* Sachregister). Aus dem national-religiösen Fest wurde eine eschatologische Feier des Gedächtnisses des Leidentodes Jesu und der Verkündigung desselben in dieser Endzeit „bis er kommt“. An die Stelle der Bestrafung und Vernichtung der Heiden nach dem Muster der Ägypter trat das Erbarmen und die Erlösung der Vielen im Leiden und Sterben Jesu. Das Gedenken der Tat Gottes an den Ägyptern (und die Hoffnung auf die Wiederholung der Tat an den Heiden im allgemeinen) wurde durch das Gedenken des Leidentodes Jesu in der Endzeit ersetzt, „bis dass es soweit ist“, „bis das Ziel erreicht ist, dass er kommt“ (Formulierungen von JEREMIAS, S. 244) und das Reich seinen Anfang nimmt. Dies jedenfalls ist die Auffassung des Gedenkens Jesu bei Paulus (1 Kor xi 24b, 25b, 26). Mit der Exegese, die JEREMIAS von Vers 26 gibt (S. 243 unten und 244 oben) sind wir ganz einverstanden — bis auf den Sprung, dass letzten Endes nicht der Mensch des Leidentodes Jesu eingedenkt sein soll, sondern Gott solle dabei des Messias gedenken (S. 243 Mitte, 244 Mitte und 245 Mitte, in Sperrdruck). Die Hilfestellungen die wir von J. bekommen, befähigen uns aber nicht, diesen Sprung zu tun.

Natürlich hat J. recht, wenn er (S. 245) meint, dass „zu meinem Gedächtnis“ schwerlich bedeuten könne: „damit ihr mich nicht vergesst“, „damit ihr meiner gedenkt“, etwa wie man eines Toten unter symbolischen Handlungen oder durch eine Stiftung in seinem Namen oder ein Grabmal mit seinem Namen gedenkt. Das Brotbrechen und das Segenskelchtrinken hat nicht den Sinn einer antiken Totengedächtnisfeier, sonst würden wir sicher irgendeinen Hinweis dieser Art bei Paulus finden. Was es aber ist, zeigt er uns deutlich in den Bemerkungen 1 Kor xi 26-33, die uns auf eine andere Weise mit dem Wort x 16 f. bestätigt werden: der Segenskelch, den wir segnen, und das Brot, das wir brechen, die Symbole für das vergossene Blut und den gebrochenen Leib Christi, sind gleichzeitig die Symbole für unsere Gemeinschaft mit ihm, im Leiden mit ihm, bis er kommt — danach aber in der Herrlichkeit mit ihm.

Wichtig ist für uns auch die Frage: wie hat die frühe Christenheit „das Gedächtnis Jesu“ verstanden? Die Antwort darauf ist: überhaupt nicht in der Art, dass Gott seiner gedenken solle. Im NT gibt es nicht die Spur einer Andeutung in dieser Richtung. Wohl

ber wird Timotheus aufgefordert (2 Tim ii 3 ff.), als guter Streiter Christi das Böse mitzuerleiden. Mit wem? Mit Christus. Weshalb? Um in Christus gerettet zu werden, mit ihm mitzuleben und mitzuherrschen. „Halte Jesus Christus im Gedächtnis“, der auferstanden ist nach dem Evangelium, für welches auch der Verfasser Leiden erlitten hat (Vers 8). Paulus selbst ist ein Vorbild für seine Nachfolger, wie er selber Christi Nachfolger ist, und er lobt die Briefempfänger, dass sie „in allen Beziehungen seiner eingedenkt“ sind (1 Kor xi, 1 f.; in dem gleichen Kapitel spricht er über das Abendmahl und das Gedächtnis Christi!). In ähnlicher Weise fordert der Hebr-Brief seine Empfänger auf, ihrer Lehrer zu gedenken, den Ausgang ihres Lebenswandels sich vor Augen zu halten und ihr Glaubensleben nachzuahmen (Hebr xiii 7), denn auch sie haben — es folgt Vers 8, der Hinblick auf Christus, das Vorbild und den Vorläufer, ein Hinweis, der sonst nicht recht verständlich wäre — die Schmach Christi auf sich genommen (xii 2; xiii 31)! Vgl. ferner Kol ii 17; 1 Kor iv 16 f.; Hebr x 32 und xii 4, u.ö.; ebenso das in 1 Kl liii ausgedrückte Verständnis der Anamnesis.

Der Inhalt der eucharistischen Anamnesis Jesu lässt sich von der Nachfolge und Nachahmung Jesu nicht trennen. Das Brotbrechen und das Trinken des Segenskelches ist das Symbol für das Teilhaben in seinem Leiden und Sterben. Hebr xiii 10-13 hat man daher mit gutem Verständnis auch auf das Abendmahl deuten können (vgl. dazu *HEC* Anhang M). Innerhalb der Gemeinschaft aber wirkt es sich aus in der Rücksicht auf den Nächsten (1 Kor xi 33), in der Liebe zu ihm (vgl. das Vorbild in Joh xiii 15 beim letzten Mahl nach dem vierten Evangelium; dazu *HEC* 151).

Vielleicht sollten wir auch beachten, dass in dem Wort ἀνάμνησις ein Element steckt, das nicht ohne weiteres in μνημόσυνον enthalten ist. Die Präposition ἀνά drückt hier das *Heraufsteigen* oder *Heraufbringen* in der Erinnerung aus. Da die Jünger zur Erinnerung an ihn, zum Gedenken an ihn aufgefordert werden, so bedeutet dies im besonderen, dass sie sich die Person Jesu vor Augen halten sollen, damit er ihnen gegenwärtig wird. Das gleiche gilt für Hebr xiii 7, wo auf das bloße μνημονεύειν das konkretere ἀναθεωρεῖν, das „Sich-vor-Augen“- „Sich-in-die-Sichtlinie-bringen“ folgt, mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Jesus Christus, den Lebens- und Glaubenshintergrund, in Vers 8 (Verse 7 und 8 gehören unbedingt zusammen; vgl. *HEC* 408). Vgl. auch ἀναλογίζεσθαι in xii 3.

Wie das „Gedächtnis Jesu“ erst in der Nachfolge und Nachah-

nung seine Erfüllung hat, so ist auch umgekehrt jede solche Nachahmung und Nachfolge nur im Gegenwärtighalten des Vorbildes, in der ständigen Erinnerung an Jesus möglich. Dies gilt in so selbstverständlicher Weise, dass der Aufruf zur Erinnerung an ihn gar nicht immer notwendig ist, wie der Hymnus Phil ii 5-11 zeigt, der vermutlich schon vorpaulinisch ist.

Die Erklärung, wie die Worte εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν zu verstehen seien, können wir nur in der ältesten Schicht der nt-lichen Überlieferung selbst finden. Bei der Zurückführung auf eine (spätere!) jüdische Gebetsformel — im Munde Jesu etwa: „damit Gott meiner gedenke“ wie J. vorschlägt — geht unendlich viel und bedeutsames altchristliches Gut verloren, darunter auch die Gewissheit, dass der Herr (Jesus) kommt, die im frühesten Christentum lebendig war.

ZUM NEUEREN PAULUSVERSTÄNDNIS *)

VON

GERHARD DELLING

Die unbezweifelbaren Wandlungen im neueren Verständnis der Paulinischen Theologie haben sich noch nicht in größeren Paulus-Monographien niedergeschlagen; dazu sind die Dinge vielleicht auch noch zu sehr im Fluß. Zwar ist vor kurzem ein Paulus-Buch von H.-J. SCHOEPS (Erlangen) erschienen (Paulus, 1959), und diese Arbeit hat nicht den Bios, sondern die Theologie des Paulus zum Thema; aber der jüngste Ertrag der Paulusforschung ist in ihr nur begrenzt berücksichtigt, und sie stellt auch die Paulinische Theologie in einer bestimmten Begrenzung dar: nämlich „im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte“, wie der Untertitel sagt — und das meint nicht etwa nur, dass die Paulinische Theologie nach ihrer Vorbereitung durch die des zeitgenössischen Judentums befragt wird, sondern auch, daß jene an dieser gemessen wird und d. h. schließlich gewertet wird. Das erste ist natürlich für jeden Paulus-Interpreten außerordentlich nützlich — SCHOEPS breitet eine Fülle jüdischen, besonders rabbinischen Materials aus, das das Verständnis der Paulinischen Theologie nicht unwesentlich fördert — ; hier wird in der Tat immer von neuem bestätigt, daß Paulus von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit herkommt. Nicht weniger bedeutsam ist das zweite, die scharfe Herausstellung des Unterschiedes Paulinischer und jüdischer Theologie, wozu freilich zu sagen ist, daß Paulus von SCHOEPS weithin nicht wirklich verstanden wird. Aber das ist nun gerade das Erregende an diesem Buch: wie hier ein moderner Jude aus dem unerschütterlichen Glauben an die — für den Juden allein gültige — Offenbarung Gottes in der Berith vom Sinai heraus die Theologie des Paulus radikal ablehnt.

Nach SCHOEPS hat die Paulinische Theologie ihren Ursprung in der Parusieverzögerung (hier knüpft er an A. SCHWEITZER und M. WERNER an); das Ausbleiben des als nahe erwarteten Endes

*) Die folgenden Blätter grüßten JOACHIM JEREMIAS zum 60. Geburtstag.

führt Paulus nach SCHOEPS einerseits zu dem Theologumenon des Mitsterbens und Mitaufstehens mit Christus in der Taufe, andererseits zu seiner in Röm. ix-xi niedergelegten Auffassung der Heilsgeschichte, die die Einbeziehung der Heidenwelt in das Heil begründet in der zeitweisen Verstockung Israels. Den schärfsten Widerspruch erhebt SCHOEPS gegen das Gesetzesverständnis des Paulus, das zur Aufhebung der alttestamentlichen Berith durch den Golgathabund führt, weil Paulus „Bund und Gesetz auseinanderreißt“ (230), und gegen den Inkarnationsgedanken: „daß Gott Mensch geworden sei“ (ein Satz, den Paulus bekanntlich so nicht ausspricht) und „seinen eingeborenen Sohn habe den Opfertod erleiden lassen“, ist für den Juden eine „Glaubensvorstellung gewesen, durch die die Souveränität . . . Gottes Schaden erleidet, ja die Welt zerstört wird“ (168). Den letzten Grund für den Protest des Judentums gegen die Paulinische Theologie sieht natürlich auch SCHOEPS darin, daß das Judentum die Prämisse des Paulus nicht teilt: daß Jesus der Messias sei und in ihm die messianische Herrschaft angebrochen sei.

Inkarnation, Heilstod des Gottessohnes und Teilhaben der Gläubigen an seinem Sterben und Auferstehen sind nach SCHOEPS für die jüdische Auffassung unvereinbar mit der Transzendenz bzw. der Hoheit Gottes, mit der von Gott gesetzten Ordnung der Welt und mit der Heilsmächtigkeit des Gesetzes, das das jüdische Bundesbewußtsein begründet, bzw. mit der „Tubarkeit“ (SCHOEPS) der Thora; so unvereinbar, daß er jene Paulinischen Theologumena nur aus dem Einfluß des Heidentums (Inkarnation, der sterbende und auferstehende Gott) bzw. des Diasporajudentums (Gesetzesverständnis) ableiten zu können meint. Gerade hier wird nun besonders sichtbar, wie maßgebend für das Paulusverständnis der religions- bzw. geistesgeschichtliche Standort ist, den man dem Apostel anweist. SCHOEPS hat in einem ersten einleitenden Kapitel recht gut die verschiedenen möglichen oder unmöglichen Paulusdeutungen besprochen, die hellenistische, die hellenistisch-jüdische und die palästinensisch-jüdische, und sie bis auf die letzte weitgehend kritisiert. So kommt er zu dem m. E. im ganzen durchaus sachgemäßen Verfahren: zuerst ist für Paulus' entscheidende Aussagen — abgesehen natürlich von den unbedingt gleichzeitig zu stellenden Fragen nach der Eigenständigkeit des Inhaltes der Aussagen bzw. seiner Übernahme aus der Urchristenheit — nach Verbindungslinien zum palästinischen Judentum zu fragen, dann

erst nach solchen zur Diaspora, schließlich auch nach solchen zur außerjüdischen hellenistischen Welt. In SCHOEPS' Urteilen zeigt sich aber (wie natürlich auch bei anderen) die — gewiß nicht schlechthin vermeidbare — Gefahr des *circulus vitiosus* des religions- und geistesgeschichtlichen Einordnens überhaupt: daß man erst den zu interpretierenden Satz auf einen bestimmten geistesgeschichtlichen Standort stellt und ihn dann von diesem Standort her deutet (natürlich hängt die Richtigkeit der Deutung im konkreten Fall jeweils ab von der richtigen geistesgeschichtlichen Einordnung und der richtigen Abgrenzung des Eigengutes). Bei SCHOEPS wird die Gefahr besonders an der Beurteilung der Gottessohn-Bezeichnung bei Paulus sichtbar, die SCHOEPS vom hellenistischen Heidentum her erklärt; er spricht von einer „substantiellen Gottessohnschaft“ Jesu bei Paulus (153), einer *θεία φύσις* des Erhöhten (156) usw. Diese betonte Ableitung der Theologie des Paulus aus heidnischem Denken an einem wichtigen Punkt ist natürlich um so auffallender, je stärker von SCHOEPS insgesamt die Abhängigkeit des Paulus (in den Materialien seiner Theologie) vom Rabbinismus herausgestellt wird ¹⁾. Nach dem Zeugnis der Apg. wäre übrigens Paulus schon als Kind nach Jerusalem gekommen (*ἀναιρεοραμμένος . . . ἐν τῇ πόλει τούτῃ*, nämlich Jerusalem, xxii, 3 ²⁾), und dann wäre ein außerpalästinischer Einfluß auf ihn in seiner vorchristlichen Zeit nicht einzusetzen; aber natürlich wird die historische Zuverlässigkeit dieser Nachricht von kritischer Seite angezweifelt ³⁾.

SCHOEPS lehnt es — in kräftiger Polemik gegen BULTMANN u. a. — sehr energisch ab, die Paulinische Theologie in irgendeinem Umfange

¹⁾ Wie verschieden die Beurteilung der Paulinischen Theologie auch dann ausfallen kann, wenn zwei Autoren sie in das Licht rabbinischer Sätze stellen, zeigt der Unterschied zwischen SCHOEPS' Arbeit und dem Buch von W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London ² 1955). — Das Judentum von Qumran tritt in SCHOEPS' Untersuchung hinter dem rabbinischen zurück. DAVIES meint, die Schriftrollen vom Toten Meer bestätigten seine in der 1. Auflage dargelegten Auffassungen (VII). Im ganzen dürften sie in der Tat das Paulusverständnis nicht revolutionieren, wenn sie auch nicht unbedeutsam sind für die Deutung von Einzelzügen der Paulinischen Theologie; vgl. etwa W. D. DAVIES, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit*, in: *The Scrolls and the New Testament*, ed. KR. STENDAHL (N. Y. 1957) 136-182.

²⁾ Cf. W. C. VAN UNNIK, *Tarsus of Jerusalem de stad van Paulus' jeugd, Mededelingen d. Koninkl. Nederl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, N. R. 15,5 (1952) 141-189.

³⁾ Vgl. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (1959) 554.

auf die einer hellenistischen Urchristenheit zurückzuführen; nur von der Palästinas sei Paulus (etwa in der Soteriologie) teilweise abhängig. Dazu ist nun festzustellen, daß die neuere Forschung aus dem Neuen Testament eine weitgehende Gemeinsamkeit des Inhaltes urchristlicher Verkündigung überhaupt erhoben hat, eine Gemeinsamkeit, in der natürlich auch Paulus steht. Das hat etwa C. H. DODD in seiner seit 1936 immer wieder aufgelegten Untersuchung *The Apostolic Preaching and its Developments* aufgezeigt aus den Gemeinsamkeiten zwischen 1. Petr., bestimmten Reden der Apg., in denen älteres Material verarbeitet ist, und urtümlichen Glaubenssätzen bei Paulus, die dieser z.T. selbst als aus der Tradition übernommen bezeichnet ¹⁾. PH. CARRINGTON hat aus neutestamentlichen Briefen verschiedener Herkunft Elemente eines urchristlichen Katechismus gewinnen zu können gemeint (*The Primitive Christian Catechism*, 1940); sind seine letzten Folgerungen weithin problematisch, so machen die Materialsammlungen doch deutlich, welche weitgehende Gemeinsamkeit der Formgebung und der Gedanken die urchristliche Paränese charakterisiert (von Paulus bis zu Jakobus).

Im einzelnen ist in den letzten Jahren nun eine ganze Reihe von Stücken der Paulusbriefe als vorpaulinischen Ursprungs angesprochen worden, hauptsächlich als liturgisches Gut aus der hellenistischen Urchristenheit, bei denen mir die vorpaulinische Herkunft durchaus nicht immer sicher zu sein scheint (sie wurde z. T. auch bereits von anderen angezweifelt). Das berühmteste Stück stellt Phil. ii 6-11 dar. Hier herrscht zwar allgemeine Übereinstimmung darüber, daß der Hymnus übernommen ist; umstritten ist jedoch seine Herkunft: E. LOHMEYER hat seinerzeit vermutet, er sei ursprünglich aramäisch verfaßt ²⁾, und O. CULLMANN ³⁾ hält diese

¹⁾ 1. Kor. xv 3-5; vgl. Röm. i 3 f.; Gal. i 4 u. a.; dazu zuletzt L. GOPPELT, *Tradition nach Paulus, Kerygma und Dogma* 4 (1958) 213-233.

²⁾ *Kyrios Jesus, Sitzungsber. Heidelb. Akad. Phil.-hist. Kl.* 1927/28: 4 (1928); „nichts hindert... in Jerusalem den Ursprungsort zu suchen“ (73).

³⁾ *Christologie* (s. u. S. 103) 179. — Neuerdings ist (nach kleineren Vorarbeiten anderer) in einer größeren Monographie versucht worden, aus Kol. i 15-20 einen vorpaulinischen Hymnus auf den Schöpfungsmittler Christus herauszulösen und seine Aussagen in den Rahmen einer vorpaulinischen Theologie der hellenistischen Urchristenheit hineinzustellen, die ihrerseits nun wieder von Gedanken des Diasporajudentums beeinflußt sei (H. HEGERMANN, *Schöpfungsmittler und neue Welt, Hab.-Schr.*, Halle 1958; erscheint voraussichtlich unter dem Titel: *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*. Interessant ist diese Arbeit u. a. durch die scharfe Abgrenzung des Urchristentums von der Gnosis).

hese für „sehr wahrscheinlich“. Natürlich hätte sie im Falle der Richtigkeit mehrfache Bedeutung. Einerseits wäre ein weitgehender Einfluß der palästinischen oder doch jedenfalls einer samaritanisch sprechenden Christenheit auf Paulus bzw. den Bereich seines Wirkens belegt. Andererseits erwiese sich, daß die Präexistenzchristologie bereits eben dieser Urchristenheit jüdischer Herkunft angehört. Dann wäre aber das Theologumenon eines „Vor-seins“ des Christus zumindest in seinen frühesten Stufen nicht vom hellenistischen Denken her zu interpretieren, sondern von jüdischen Voraussetzungen aus, und das gälte auch noch für Paulus.

Daß von einer Hellenisierung der urchristlichen Verkündigung außerhalb Palästinas, die unmittelbar auf heidnische Einflüsse zurückginge, in vorpaulinischer Zeit im Ernst geredet werden könne, dagegen spricht ja schon, daß diese übrigens kaum sehr umfangreiche vorpaulinische Christenheit aller Wahrscheinlichkeit nach überwiegend aus Judenchristen und besonders ehemaligen Proselyten bzw. sonst vom jüdischen Glaubensdenken beeinflussten Heiden bestanden hat. Es ist daher im Endeffekt irreführend, wenn BULTMANN in seiner *Theologie des Neuen Testaments* (1953 ff.)¹⁾, die die einzige neuere Zusammenfassung der Theologie des Paulus darstellt, eben dieser Darstellung der Paulinischen Theologie eine solche „des Kerygmas der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus“ vorausschickt, in die auch noch weit nach Paulus liegende Äußerungen (etwa bei Ignatius und im Barn.) eingearbeitet werden²⁾. Gewiß sagt BULTMANN ausdrücklich, daß das hier dargestellte hellenistische Christentum „nicht in jeder seiner Formen als Voraussetzung der paulinischen Theologie in Betracht“ kommt (64). Aber BULTMANN verfährt ja nun praktisch so, daß er die hier besprochenen theologischen Aussagen des Paulus in der Darstellung von dessen Theologie nur wenig berücksichtigt, so daß der Eindruck entstehen kann, als spielten diese Aussagenbereiche in der Paulinischen Theologie keine wesentliche Rolle. So muß man sich über die Bedeutung der Gottessohn-Bezeichnung und des Kyriostitels

¹⁾ Eine eindringliche kritische Besprechung erfolgte (bald nach dem Abschluß des Werkes) durch NILS ALSTRUP DAHL in *Theol. Rundschau* N. F. 22 (1954) 21-49; zur Paulinischen Theologie spez. 38-45.

²⁾ Hier treten grundsätzlich auch gegen BULTMANN die Bedenken in ihr Recht, die etwa W. G. KÜMMEL in *ThLZ* 75 (1950) 425 gegen eine Einbeziehung außerneutestamentlicher Quellen in die Darstellung der Theologie des Neuen Testaments angemeldet hat.

bei Paulus in dem Kap. über das Kerygma der hellenistischen Gemeinde orientieren, während die Skizzierung der Christologie in Paulusteil rund zwei von 166 Seiten beansprucht, und Entsprechen des gilt hinsichtlich der Sakramente. Dadurch gewinnt BULTMANN die Möglichkeit, die Theologie des Paulus der Form und im ganzen auch dem Inhalt nach als eine Anthropologie darzustellen¹⁾ — die Überschriften der beiden Abschnitte des Paulusteils in BULTMANNS Werk lauten: „A. Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις“ „B. Der Mensch unter der πίστις“. Daß gerade dieser Teil des Werkes — für sich genommen — eine ganz hervorragende Leistung ist, bedarf keines Wortes mehr. Und natürlich sind in ihm auch die Paulinischen Aussagen, die sich in das anthropologische Schema nicht durchaus einfügen, nicht übersehen (so die futurische Eschatologie, der wiederum rund zwei Seiten gewidmet werden). Tatsächlich liegt bei BULTMANN aber doch eine Verkürzung der Paulinischen Theologie vor, die sich bereits in der Beschränkung der Überschriften auf die Begriffe Mensch/Offenbarung, πίστις andeutet, freilich erst in der Ausführung völlig sichtbar wird. Gegen diese Begrenzung ist denn auch inzwischen von verschiedener Seite deutlicher Einspruch erhoben worden.

Wie das im Rahmen von einzelnen Aufsätzen geschehen ist, so ist überhaupt die neuere Arbeit zur Paulinischen Theologie im ganzen auf die Behandlung von Einzelthemen in Zeitschriftenartikeln oder auch in Spezialmonographien begrenzt; ihre Bedeutsamkeit ist gleichwohl nicht zu übersehen. Im Folgenden sollen und können diese Abhandlungen nicht einzeln referiert werden; es sei erlaubt, in Verbindung mit eigenen Beobachtungen zusammenfassend darzustellen, worin sich heute neue Linien des Paulusverständnisses überhaupt abzuzeichnen scheinen.

Einer der wesentlichen Einsprüche gegen BULTMANNS Verständnis der Paulinischen Theologie geht dahin, daß deren „heils geschichtlich-eschatologischer Rahmen... vernebensächlich wird“ (DAHL 40; Wort und Sache fehlen in seiner *Theologie des Neuen Testaments* nicht völlig, 225. 265. 306). Wenn BULTMANN sich 1955 in Edinburgh zu dem Problem „Geschichte und Eschatologie“ äußerte, so stellte er nachdrücklich heraus, daß Paulus sowohl „das Geschichtsbild der Apokalyptik“ (das er im Ansatz übernimmt), „von seiner Anthropologie her interpretiert“ (47) wie auch, daß bei ihm „die Vorstellung vom Heil... am Individuum orientiert“ ist²⁾ (48). Das Geschichtsbild der Apokalyptik besagt nämlich (auch

¹⁾ Vgl. dazu auch DAHL (s. S. 99 *Anm.* 1) 38 f.

²⁾ Beide Zitate im Original kursiv.

er Paulus), daß „die Geschichte der Menschheit“ (vor Christus) „eine durch die Sünde bestimmte Geschichte ist“ (47). Nun ist es wohl deutlich, daß Paulus in Röm. vii 7-25 in individueller Rede-weise über die vorchristliche Menschheit spricht¹⁾. Aber vor Röm. vii steht Röm. i, und hier ist in aller Form die Geschichte der heidnischen Welt vor Christus beschrieben als eine Geschichte der Auflehnung der Menschheit gegen Gott; und auf Röm. vii folgt Röm. ix. x, und hier ist die Geschichte Israels in aller Form beschrieben als eine Geschichte der Verstockung des Volkes Israel gegen Gott; und vor Röm. vii steht Röm. v 12 ff., und hier ist in aller Form die Geschichte der Menschheit vor Christus überhaupt beschrieben als eine Geschichte der sündigen Menschheit. Ihr als der Unheilsgeschichte gegenübergestellt ist in Röm. v die Heilsgeschichte, die im Kreuz und in der Auferstehung Christi anhebt und nach 1. Kor. xv ihrem Abschluß entgegeneilt, in dem die nach Röm. viii der Erlösung entgegenharrende Menschheit an der Vollendung der neuen Schöpfung Anteil empfängt).

Natürlich meinen diese Aussagenreihen des Paulus nicht einfach eine Sinndeutung der Geschichte „an sich“ — die Geschichte „an sich“ liegt nicht im Paulinischen Blickfeld — ; es handelt sich vielmehr um eine Deutung der Geschichte der Menschheit vor Gott bzw. der Geschichte Gottes mit der Menschheit: daher die von mir gebrauchten Vokabeln Unheils- bzw. Heilsgeschichte. Aber es ist sowenig zu übersehen, daß es sich in dieser Unheils- bzw. Heilsgeschichte um Ereignisse handelt, die sich in der Geschichte vollziehen, in den Äonen, den Geschichtsepochen, die auf das Christusereignis zulaufen (1. Kor. x 11), bzw. in deren letztem Gott an Christusereignis gehandelt hat. Gewiß beginnt zugleich mit diesem Christusereignis der neue Äon; aber der gegenwärtige endet erst mit den Geschehnissen, die mit der Parusie zusammenhängen (1. Kor. xv 25-28). Die Zeitwende hat begonnen, die Gemeinde, die Kirche des Christus steht mitten in ihr, sie gehört als solche aber auch nur der Zeitwende an — mit der Vollendung der Zeitwende endet auch die Kirche, so wie mit dieser der Christus die βασιλεία Gott übergibt (1. Kor. xv 24, vgl. V. 28). Um es vorläufig mit G. BORNKAMM zu sagen: „Paulus meint faktisch eine neue

¹⁾ BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie* (1958) 48, sagt sogar, daß Paulus hier „den Gang der Geschichte von Adam über Moses bis Christus in der Form des ‚Ich‘“ beschreibt.

Geschichte"; „die neue Geschichte Christi... hat wie alle Geschichte ihre Vergangenheit, ihre Gegenwart und Zukunft" (*Mythos und Evangelium*, 1951, 25); es ist „die Geschichte... seiner Menschwerdung, seines Kreuzes, seiner Auferstehung und seiner Zukunft" (27). — Mit dieser knappen Aussage: in Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung und Zukunft des Christus vollzieht sich eine Geschichte, ist eine ganze Reihe von Themen der Paulinischen Theologie angedeutet, die kurz besprochen werden müssen.

Am Anfang der neuen Geschichte Gottes mit der Menschheit steht für Paulus die Inkarnation. Ausdrücklich betont Paulus die Geschichtlichkeit dieses Ereignisses: als das Vollmaß der Zeit (nach Gottes Heilsratschluß) eingetreten war, sandte Gott seinen Sohn (Gal. iv 4) — der Sohn wird in ein geschichtliches Dasein gesendet, in eine menschliche Existenz an einem bestimmten geschichtlichen Ort (im jüdischen Volk); das wird herausgestellt durch die Wendungen γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον (unter die Thora). Mit Gal. iv 4 wird „das Heilshandeln Gottes unmittelbar in die Historie hineingestellt; im geschichtlichen Ereignis des irdischen Jesus... vollzieht Gott seine eschatologische Tat" ¹⁾. Nicht weniger deutlich wird die menschliche Existenz des Sohnes Gottes an einem bestimmten geschichtlichen Ort, wenn Paulus in Röm. i 3 das Bekenntnis der Davidsohnschaft übernimmt und in Röm. ix 5 die jüdische Abstammung Jesu betont (beides übrigens mit der Wendung κατὰ σάρκα, die ja, um es in einer bestimmten Terminologie zu sagen, die „geschichtliche Vorfindlichkeit" in aller Schärfe herausstellt).

Die Aussage der Inkarnation schließt für Paulus die der Präexistenz ein. Das wird natürlich besonders in Phil. ii 6 ff. sichtbar: hier ist vorausgesetzt, daß der Christus vor der Menschwerdung göttliche Existenzweise (im Sinn der Machtfunktion, anscheinend speziell des Schöpfers) hat, die Gottgleichheit des (in der Schöpfung) machtvoll Wirkenden (1. Kor. viii 6) ²⁾. Man kann diese Aussage nicht einfach deshalb, weil sie möglicherweise vorpaulinisch ist, auch als unpaulinisch beiseiteschieben; aber man ist auch nicht nur auf sie angewiesen — in 2. Kor. viii 9 kommentiert Paulus selbst sie dahin, daß Jesus (mit der Menschwerdung) zum Bettler

¹⁾ *Theol. Wörterb. z. N. T.* VI 303 f.

²⁾ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ³ III 1244 s. v. Kenosis 1.

geworden ist $\pi\lambda\acute{o}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ὢν. Natürlich ist die Präexistenzaussage auch in dem Satz eingeschlossen, der den „Herrn Jesus Christus“ als den Schöpfungsmittler bezeichnet (1. Kor. viii 6). An diesen Stellen der Korintherbriefe ist die Einheit des Präexistenten mit dem geschichtlichen Jesus und dem Erhöhten angedeutet in den Bezeichnungen „Jesus“ und „Herr“.

Die Annahme ist nicht unbegründet, daß darüber hinaus auch die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes sich bei Paulus auf den Präexistenten bezieht. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß in den 15 Stellen (außerhalb Eph.), wo bei Paulus vom „Sohn“ Gottes gesprochen wird, tatsächlich zunächst auf das Sohnesverhältnis abgehoben ist, nicht speziell auf die in Phil. ii berührte Frage des Wesens des Präexistenten (im Sinne seiner Machtstellung). Die Bezeichnung „Sohn Gottes“ wird bei Paulus gebraucht einerseits im Zusammenhang der Inkarnation (Gott sandte seinen Sohn in menschlicher Existenz, Röm. viii 3; Gal. iv 4) bzw. der Hingabe ans Kreuz (Röm. viii 32), der Versöhnung durch das Kreuz (Röm. v 10), oder sie bezieht sich allgemein auf den Gekreuzigten und Auferstandenen (Röm. i 9) bzw. auf das Heilshandeln Gottes in Christus (2. Kor. i 19) oder auch auf Inkarnation und Einsetzung in die volle Macht (Röm. i 3 f.); andererseits wird die Bezeichnung verwendet in Aussagen über den Erhöhten (vgl. schon Röm. i 4), aber auch hier ständig so, daß die Beziehung auf das Heilsgeschehen (im weitesten Sinn des Wortes) bedeutsam ist (1. Kor. i 9; Gal. i 16; ii 20; Kol. i 13) bis hin zu dessen Vollendung in der Parusie (1. Thess. i 10, vgl. das absolute ὁ υἱός 1. Kor. xv 28). Am allgemeinsten ist die Aussage in Röm. viii 29 gefaßt: Gott hat uns vorbestimmt, gleichgestaltig zu werden mit dem Bilde seines Sohnes. Aber gerade hier klingt der Gedanke an, der in Röm. viii 17 und Gal. iv 5 f. angedeutet ist: wir sind Söhne um des Sohnes willen. So kann man mit dem Verfasser der neuen, umfassenden Monographie über *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957), mit O. CULLMANN, sagen: „Sohn Gottes‘ bedeutet Heilshandeln Gottes“ (300), auch wenn m. E. der Gedanke des Gehorsams des Sohnes gegen den Vater (den CULLMANN hier betont, 299 f.) bei Paulus weniger hervortritt als der der Liebe des Vaters zum Sohn und zu den Söhnen (Röm. viii 3, 32; Kol. i 13, damit also auch der der Größe seines Opfers), neben dem der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn überhaupt, durch den er heilschaffend handelt (daneben stellt CULLMANN auch den Gedanken der Hoheit des Sohnes heraus,

300) ¹⁾. Jedenfalls tendiert die Gottessohn-Bezeichnung bei Paulus nicht auf die φύσις des so Prädizierten, sondern auf die Vater-Sohn-Beziehung als eine personale (der Bildcharakter der Vokabeln bleibt erhalten); es ist gut denkbar, daß auch (vielleicht unter alttestamentlichem Einfluß) der Gedanke der Machtübertragung vom Vater auf den Sohn eine Rolle im Verständnis der Gottessohnschaft bei Paulus spielt (der König des Gottesvolkes regiert — als Jahwes Gesalbter — in Gottes Auftrag) ²⁾. — Daß Paulus auch abgesehen von Phil. ii Jesus Christus als göttlichen Wesens bekennt, ist durch Röm. ix 5 ziemlich sicher bezeugt (auch hier hebt übrigens der unmittelbare Zusammenhang die Machtfunktion des als Gott gepriesenen Christus heraus); in Kol. ii 9 wird ja betont ausgesprochen, daß in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt.

Daß Paulus Menschensohn-Vorstellungen ³⁾ auf Jesus angewendet habe, wird von CULLMANN eingehend ausgeführt (169-186) und außer mit Phil. ii belegt durch 1. Kor. xv 45-47 und Röm. v 12 ff.; er steht mit dieser Auffassung nicht allein. Begründet wird sie zunächst mit dem Vorkommen der Vokabel ἀνθρώπος an den genannten Stellen, natürlich aber vor allem mit dem jeweiligen Kontext. „Mensch“ meine hier, sagt CULLMANN, den Himmelsmenschen, und die Zusammenhänge knüpften an Vorstellungen vom Urmenschen an. Besonders wehrt sich m. E. Röm. v 12 ff. gegen eine solche Deutung: hier ist ja doch betont der eine Mensch Adam dem einen Menschen Jesus Christus gegenübergestellt, und zwar der eine sündigende Mensch Adam dem einen das Heil bringenden Menschen Jesus Christus (V. 15. 18); darauf, daß durch einen (irdischen) Menschen (und durch einen Menschen) das Heil gewirkt wird, kommt es im Zusammenhang gerade an (nicht: durch einen Himmelsmenschen). Ist in Röm. v die gegensätzliche Parallele zwischen Adam und Christus vor allem auf die Sünde und ihre Überwindung bezogen, so in 1. Kor. xv 45-47 auf den Tod und die neue Leiblichkeit. Daß Paulus hier gegen eine bei Philon bezeugte Lehre polemisiert (CULLMANN 171), ist möglich; daß aber hier von

¹⁾ N. A. DAHL, Die Messianität Jesu bei Paulus, *Studia Paulina in honorem Jo. de Zwaan* (Haarlem 1953) 83-95, betont: „Zwischen ‚theokratischer‘ und ‚metaphysischer‘ Gottessohnschaft Jesu darf man bei Paulus wohl eigentlich überhaupt nicht scheiden“ (91).

²⁾ DAHL (s. Anm. 1) sagt, daß für Paulus auch „das ‚messianische Amt‘ in der Gottessohnschaft Jesu eingeschlossen“ liegt (91).

³⁾ Natürlich sind solche im Gedanken der Parusie und des Endgerichts durch Christus bei Paulus enthalten.

der Inkarnation des Himmelsmenschen die Rede sei, ist mir durchaus unwahrscheinlich (Paulus spricht hier, wie gesagt, deutlich von der Auferstehungsleiblichkeit). In Phil. ii 7 schließlich ist *ἡθρώπος* ebenso sichtlich Gattungsbegriff (im Habitus als Mensch vorfindlich) wie der göttlichen (also auch: der himmlischen) Art gegenübergestellt.

Gerade dort also, wo Paulus vom Kommen des Christus oder von Christus als dem Anfänger der neuen Menschheit unter dem Thema der Überwindung der Sünde spricht, liegt der Nachdruck der Bezeichnung als *ἡθρώπος* nicht auf dem Kommen eines Himmelsmenschen, sondern auf dem vollen (irdischen) Menschsein (natürlich einem sündlosen Menschsein). Der Gedanke des Kommens von Gott her wird von Paulus mit einem anderen Titel verbunden, mit der präziseren Sohnesbezeichnung; in dieser ist indessen auch, wie gesagt, zunächst weniger das Wesen des Präexistenten beschrieben als das Verhältnis zu Gott. Im übrigen ist damit selbstverständlich die Bedeutung von Röm. v 12 ff. nicht gemindert, sondern im Gegenteil unterstrichen: daß der Christus Jesus ganz und gar Mensch geworden ist, dadurch allein ist die Überwindung der Macht der Sünde über den Menschen möglich, dadurch allein ist wirklich eine neue Menschheit möglich.

An Hand von Phil. ii unterscheidet CULLMANN zwischen der „Gottebenbildlichkeit“ des präexistenten Christus und der „Gottgleichheit“, die der Christus erst bei der Erhöhung empfangen habe ¹⁾. M. E. ist diese Differenzierung nicht haltbar ²⁾. Der Christus Jesus empfängt in der Erhöhung neuen Kyriostitel und damit die volle Herrschaftsstellung, meint Phil. ii 9 f.; eine solche Unterscheidung findet sich in bezug auf den Sohnesnamen sichtlich in Röm. i 3 f., wo zwischen der Sohnschaft überhaupt und der Sohnschaft des Auferstandenen *ἐν δυνάμει*, „in Macht“, unterschieden wird (entsprechend CULLMANN 242 f. 299).

Die bei Paulus gelegentlich begegnende Benennung des Christus als Gottes Ebenbild zielt nach dem Kontext nicht auf eine Beschreibung seines Wesens an sich ab, sondern kennzeichnet ihn als den, in dem Gott offenbar wird. Das ist deutlich in 2. Kor. iv 4 — im Evangelium von Christus (das ist bei Paulus zunächst die Botschaft von Kreuz und Auferstehung) wird seine Herrlichkeit kund als die des Offenbarers; *εἰζὼν* ist im Zusammenhang Parallelbegriff zu *πρόσωπον* (V. 6), insofern auch dieses Wort Christus als den Offenbarer kenntlich macht: im „Angesicht“ Christi wird die Herr-

¹⁾ Betont 186 ob., 242 u., vgl. 224; anders 185 Mitte.

²⁾ Auch wenn *κύριος* als Titel Jesu Äquivalent zu Adonaj sein sollte (s. u.), begründete das nicht die oben genannte Unterscheidung.

lichkeit Gottes erkannt. In Kol. i 15 ist die εἰκών-Aussage ausdrücklich dem Begriff des „unsichtbaren Gottes“ gegenübergestellt ¹⁾: in Christus gibt sich der Unsichtbare kund, macht sich in ihm bekannt ²⁾. Die Frage der religions- bzw. geistesgeschichtlichen Einordnung der εἰκών-Aussage ist hier nicht zu erörtern ³⁾.

Nicht weniger bedeutsam als bei der Sohnesbezeichnung ist die Frage, ob die Prädikate von hellenistischen Vorstellungen oder vom jüdischen Denken her verstanden werden müssen, bei dem Herrentitel des Christus. CULLMANN führt (nach dem Vorgang anderer ⁴⁾) die Kyriosbezeichnung (m. E. mit Recht) auf die palästinische Christenheit zurück (214-222); er beruft sich (ebenso mit Recht) dafür u. a. auf die Übernahme des aramäischen Maranatha im Gottesdienst aus der „ältesten Urgemeinde“ (214; er versteht die Wendung als Gebetsruf: „Herr, komm!“, 217 f.; mindestens ebenso begründbar ist die Auffassung als Bekenntnis, „unser Herr kommt“). Damit ist die These von WILHELM BOUSSET (*Kyrios Christos* ², 1921), der Kyriostitel habe seinen Ursprung im Kult der hellenistischen Gemeinde, nicht mehr aufrechtzuerhalten (CULL-

¹⁾ Das in Kol. i 15 folgende Prädikat ist nicht nur Erläuterung zu dem ersten, sondern eine weitere Kennzeichnung des Christus.

²⁾ AD. SCHLATTER zieht offenbar sachgemäß Kol. i 15 zur Erläuterung von 2. Kor. iv 4 heran, wenn er zu dieser Stelle sagt: „Im Christus wird der Unsichtbare gesehen“ (*Paulus der Bote Jesu*, 1934, 527).

³⁾ „Als Ergebnis stellen wir fest, daß die Bezeichnung Christi als Eikon Gottes vermutlich auf das hellenistische Christentum zurückgeht, das vor Paulus diese Bezeichnung, die es im hellenistischen Judentum für den 'Logos' vorfand, auf Christus übertrug. Die ursprüngliche kosmische Vorstellung . . . tritt bei Paulus zurück zugunsten des Offenbarungsgedankens“; so FRIEDRICH-WILHELM ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament, Beihefte zur Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 23 (1958) 152. — JACOB JERVELL, *Imago Dei* (1960) untersucht nicht nur den εἰκών-Begriff, sondern (so der Untertitel *Gen. i 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*); die Einbeziehung des Spätjudentums (15-121) in die Behandlung des Fragenkomplexes ist sehr zu begrüßen. Theologiegeschichtlich urteilt JERVELL: „Die christologische . . . Interpretation von Gen. i 26 f. ist Gesamtgut der urchristlichen Gemeinde. Die vorpaulinische Gemeinde hat das Theologumenon von Christus als εἰκών τοῦ Θεοῦ und die Vorstellung von der in der Taufe stattfindenden Erneuerung zur Gottgleichheit als zentrale Themata ihrer Theologie“ (335).

⁴⁾ WERNER FÖRSTER, *Herr ist Jesus* (1924); E. v. DOBSCHÜTZ, ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 30 (1931) 97-123; vgl. auch DAHL (s. S. 104, Anm. 1) 91. DAHL rechnet mit einem Einfluß von Ps. cx 1 auf die Kyriosbezeichnung: „der Herr ist Christus als der messianische Herrscher zur Rechten Gottes“ (1. Kor. xv 25 u. a.).

MANN 220 f.) — trotz BULTMANNs gegenteiligem Bemühen (*Theol.* 123 f.).

Daß die Aussage „Herr ist Jesus“ auf jeden Fall Bekenntnisformel ist, wird ja bei Paulus völlig deutlich von 1. Kor. xii 3 und Röm. x 9 her. Spricht Maranatha vor allem die urchristliche Gewißheit der nahenden eschatologischen Vollendung durch Christus aus, so „Herr ist Jesus“ die der bereits im Vollzug begriffenen Erfüllung dieser Erwartung durch ihn; beides sind nicht gegensätzliche Aussagen, sondern nur verschieden akzentuierte Ausprägungen der Gewißheit urchristlichen Glaubens an Jesus als den Herrn der Gemeinde. Doch ist außerdem im ersten Bekenntnis das eschatologische Geschehen stärker auf die wartende Gemeinde bezogen, während im zweiten der Blick deutlicher darauf gerichtet sein kann, daß Jesus nicht nur ihr Herr, sondern der Herr schlechthin ist (vgl. Phil. ii 11; 2. Kor. iv 5; 1 Kor. viii 6; er hat die Macht, sich alles zu unterwerfen, Phil. iii 21), wenn auch Paulus das erste öfter betont („unser Herr Jesus Christus“ usw.; dieses häufige „unser Herr . . .“ nimmt doch wohl das Maranatha auf bzw. führt es fort).

CULLMANN will aus der Bezeichnung des Kyriostitels als des „Namens über alle Namen“ in Phil. ii 9 schließen, daß dabei „an das hebräische Äquivalent“ Adonaj gedacht sei, also an die „Verleihung des Gottesnamens“ im Sinn der Übertragung der Herrschaft (224, vgl. 244). Möglich wäre das jedenfalls für Judenchristen — einschließlich Paulus — am ehesten von diesem letzten Gedanken her; gerade bei Paulus sind die christologischen Aussagen weithin entscheidend auf die Funktionen des Christus bezogen (das unterstreicht CULLMANN 220 hinsichtlich des Christustitels und möchte es auch auf die neutestamentlichen Aussagen über die Gottheit Christi ausgedehnt wissen, 243); man vgl. für unseren Zusammenhang etwa 1. Kor. xv 28, wo von der βασιλεία des Christus die Rede ist, die er nach seinem letzten Sieg dem Vater übergeben wird als „der“ Sohn (von dem hier das ὑποτάσσεσθαι ausgesagt wird; dieses ὑποτάσσεσθαι ist die bei Paulus nicht zu übersehende Kehrseite der Kyriosaussage).

Ohne spezifische Bedeutung scheint bei Paulus auf den ersten Blick die Χριστός-Bezeichnung zu sein; im ganzen tritt sie bei ihm formal in der Tat wie ein Eigenname auf, nicht als Titel¹⁾. Aber es ist nicht zu übersehen, daß Χριστός nicht nur statistisch noch

¹⁾ Genauerer bei DAHL (in dem S. 104, Anm. 1 genannten instruktiven Aufsatz) 83-88. DAHL betont: „Paulus setzt die *interpretatio christiana* der Messiasbezeichnung Χριστός schon voraus“ (89), d. h. die Bezeichnung ist inhaltlich bereits vor Paulus im Christentum nicht mehr jüdisch, sondern christlich verstanden worden.

weit häufiger begegnet als κύριος ¹⁾ — das könnte ja gerade für eine unspezifische Verwendung von Χριστός sprechen —, sondern daß Χριστός in bestimmten Zusammenhängen ohne jeden Zusatz (ohne „Jesus“ usw.) als die Bezeichnung des Heilbringers schlechthin erscheint, nämlich vor allem in solchen Zusammenhängen, wo das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung in besonderer Weise bedeutsam wird. Χριστός bzw. „Jesus Christus“, sagt NEUGEBAUER, bezeichnet bei Paulus „vorwiegend“ den „eschatologischen Heilbringer“ ²⁾, während κύριος „vor allen Dingen“ den Herrn der Gemeinde und der ganzen Welt meint (Aussagen, die natürlich auch verbunden werden können, ebd.), so daß NEUGEBAUER formulieren kann: „Ἰησοῦς Χριστός verhält sich zum κύριος wie der Indikativ zum Imperativ“ (58, gesp.).

Davon, daß das Heilsgeschehen in Jesus Christus als das entscheidende Ereignis in einer Heilsgeschichte steht, sprachen wir z.T. schon. Es ist nach Röm. x 4 einerseits „Ende des Gesetzes“, d. h. der alttestamentlich-jüdischen Religion, eine Aussage, die als ein Kernsatz Paulinischer Theologie angesehen wird, wie wir einerseits bei SCHOEPS sahen und andererseits Buchtitel zeigen ³⁾. τέλος . . . νόμου Χριστός — d. h. das Christusgeschehen setzt das Gesetz als Heilsweg außer Kraft; das Gesetz vermag nur noch das Sündersein und damit die Heilsbedürftigkeit des Menschen vor Gott aufzuzeigen. Im Blick auf die heidnische Religion ist das Handeln Gottes in Christus Enthüllung seines Zornes — ein zunächst vielleicht überraschender Satz (Röm. i 18): daß Gott die Menschheit, die ihn nicht aus seinen Werken als den Schöpfer Gott anerkennen wollte, dahingegeben hat an ihren eigenen verkehrten Willen (im sittlichen Leben des einzelnen und der Gemeinschaft,

¹⁾ Allein oder in Zusammensetzungen findet sich Χριστός bei Paulus überhaupt 379mal, κύριος überhaupt 275mal; in der letzten Zahl sind aber auch die Stellen enthalten, an denen sich κύριος nicht auf Jesus bezieht. Die Zahlen nach ROB. MORGENTHAUER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (1958).

²⁾ FRITZ NEUGEBAUER, *Das Paulinische ἐν Χριστῷ im Verhältnis zur πίστις* (Diss. Halle 1957) 57 (soll erscheinen unter dem Titel *In Christus aus Glauben*); vgl. ders., *Das Paulinische „In Christo“*, *New Test. Studies* 4 (1957/58) 124-138. Außerhalb der „In“-Stellen findet sich das bloße „Christus“ bei Paulus 134mal, „Jesus Christus“ bzw. „Christus Jesus“ je (rund) 19mal, sämtlich ohne den Kyriostitel (mit diesem „Jesus Christus“ rund 33mal, „Christus Jesus“ höchstens 2mal), ebd. 127 A. 3.

³⁾ G. BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes*, *Paulusstudien* (1952); R. BULTMANN-H. SCHLIER, *Christus des Gesetzes Ende* (1941).

V. 24, 26, 28), das ist die Auswirkung seines Zornes — und diese Tatsache wird offenbar im Christusereignis, und d. h. natürlich im Kreuz. Dieser Aussage in Röm. i 18 entspricht genau die von iii 25 f. (wo nun auch ausdrücklich von dem *νῦν καιρός* die Rede ist): während der (Periode der) Nachsicht hat Gott die Sünden hingehen lassen; jetzt erweist er seine Gerechtigkeit durch das Ernstnehmen der Sünde im sühnenden Ereignis des Kreuzes (das Kreuz ist also alles andere als ein Hingehenlassen der Sünde — es ist sogar zuerst Kundmachung dessen, daß Gott als Richter die Sünde ernstnimmt).

Dabei bestätigt sich, daß Gottes Handeln in Christus ein Handeln Gottes mit der Menschheit ist; ebenso wird die Periodisierung der Geschichte Gottes mit der Menschheit deutlich. In das Gerichtsgeschehen des Kreuzes ist aber zugleich die Rettung eingeschlossen. Dieser Satz bezieht sich nicht nur auf das *pro nobis*, das Paulus von der Urchristenheit vor ihm übernommen hat (1. Kor. xv 3) und mit ihr häufig bekennt (Röm. v 6, 8; xiv 15; 2. Kor. v 14 f.; 1. Thess. v 10). Paulus folgert vielmehr in 2. Kor. v 14: „einer ist für alle gestorben; also ist die Gesamtheit (*οἱ πάντες*) gestorben“. Diese letzte Aussage ist nicht stillschweigend einzuschränken auf die Glaubenden, sondern sie bezieht sich auf die gesamte Menschheit; wir könnten einfach sagen: dem *pro nobis* entspricht das betonte *extra nos*, wenn Paulus nun eben nicht eine noch weitergehende Aussage machte. Offenbar ist die gesamte Menschheit in das Sterben des Christus am Kreuz einbezogen ¹⁾; Christus ist auf Golgatha der Repräsentant der Menschheit, der in ihm ein neuer Anfang gesetzt ist.

Das Kreuzesereignis ist ein an sich selbst, sachlich, von Ja oder Nein des einzelnen unabhängig gültiges Ereignis — es gilt ja der ganzen Menschheit. Wenn H. BRAUN ²⁾ meint, der Glaube bestehe für Paulus nicht „in einem einfachen Fürwahrhalten der... Heilsbeschaffung“ in Jesus, „so daß das Heil wie ein naturhaftes, objek-

¹⁾ So etwa KÜMMEL in M. DIBELIUS-W. G. KÜMMEL, *Paulus* (1951) 111; vgl. E. FUCHS, *Die Freiheit des Glaubens* (1949) 28; KARL STÜRMER, *Auferstehung und Erwählung* (1953) 133; s. auch ERNST PERCY, *Der Leib Christi* (*Σῶμα Χριστοῦ*) in den *paulinischen Homologumena*..., *Acta Univ. Lund. N. S.* I 38, 1 (1942) 38. 42. Eine ausführliche exegetische und biblisch-theologische Untersuchung von Röm. vi bei RUD. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950).

²⁾ *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957) 341-377, spez. 342.

tives Geschehen seit Jesu Kommen einfach als ‚vorhanden‘ gelten dürfte“, so ist mit dieser Polemik natürlich nicht der eben von uns formulierte Satz getroffen (das Heil fällt in der Tat „nicht als physische Gegebenheit dem Menschen“ zu, 363). Trotzdem bleibt es bei dem „Vorhandensein“ des tatsächlichen (d.h. objektiven) Geschehens, das die Möglichkeit der σωτηρία setzt, vor allem Glauben (Paulus sagt nicht: wenn ihr nicht glaubt, so ist Christus nicht auferstanden, sondern: wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist es mit eurem Glauben nichts, 1. Kor. xv, 14, 17). Nicht ganz deutlich ist in der Kürze der Formulierung die Tragweite des folgenden Satzes bei BRAUN (343): „Jesus bzw. das von ihm beschaffte Heil *geschieht* . . . im Ruhmverzicht des Glaubenden“. Diese letzte Wendung ist dadurch gegeben, daß BRAUN — in sachlichem Anschluß an BULTMANN (s.u.) — unter Glauben wesentlich den Ruhmverzicht des Menschen versteht (342.344); von Paulus her ist dieses einseitige Verständnis des Glaubens als Gegensatzbegriff zum καυχᾶσθαι durchaus nicht begründet (vgl. die Konkordanz). Bei Paulus ist der Ruhmverzicht nur ein Charakteristikum des Glaubens neben anderen; zuerst ist der Glaube für ihn wenn auch gewiß nicht bloßes Fürwahrhalten von „Christi Präexistenz, Sühnetod und Erhöhung als Fakten“ (343), so doch ebenso gewiß ein Trauen darauf, daß vor dem Glauben des Menschen in den Tatsachen von Kreuz und Auferstehung das Heil gegeben ist (vgl. schon DAHL 42 f. gegen BULTMANN); in der Verkündigung dieses Satzes besteht ja das Kerygma, und eben dieser Satz wird in der kerygmatischen Tradition weitergegeben (1. Kor. xv, 3). — BRAUNS Satz erinnert an BULTMANNs Aussage (*Theol.* 297): das Heilsgeschehen „ereignet sich in dem Wort, das den Hörer anredet“; immerhin formuliert BULTMANN m.E. „objektiver“, wenn er an die Stelle des Glaubens als den entscheidenden Ort des Heilsgeschehens das Wort setzt; aber auch in diesem Zusammenhang scheint mir die Faktizität des einmaligen Ereignisses des Heilsgeschehens — als eines Tuns Gottes (außerhalb des Wortes) — festzuhalten zu sein (DAHL 43 spricht von der notwendigen Anwendung von „Kategorien des objektivierenden Denkens“).

Was am Kreuz einmalig gültig geschehen ist, das wird dem einzelnen in einmaligen Geschehen der Taufe (nicht nur im Wort) zugeeignet. Paulus sagt das (wie manches andere für uns Wichtige) in einem sehr knappen, inhaltgeladenen Text in Röm. vi 3 f. aus, szs. nur beiläufig (im Zusammenhang kommt es ihm auf das Ver-

hältnis zwischen Rechtfertigung aus Gnade und sittlichem Handeln in). Auf den Tod des Christus hin wird getauft, d. h. für Paulus: auf das Kreuzesgeschehen als Mitsterben mit Christus. Durch die Taufe auf den Tod des Christus hin wird der Täufling mit Christus begraben (so ausdrücklich Röm. vi 4): d. h. in der Taufe wird ihm das Mitsterben mit Christus — das am Kreuz geschehen ist (vgl. V. 8) — zugeeignet. Das ist die Interpretation von Röm. vi 4, die sich immer mehr durchsetzt¹⁾ gegen die ältere, die von einem Nachvollzug des Sterbens Christi in der Taufe spricht oder gar von einem Nacherleben mystischer Art. Durch diese Zueignung des am Kreuz geschehenen Todes ist — so sagt Paulus in einer rabbinisch-rechtlichen Schlußfolgerung — der Anspruch aller Mächte ausgelöscht, die bisher die Existenz des Menschen beherrschten, der Anspruch des Gesetzes (Röm. vii 2, 4; Gal. ii 19 f.) sowohl wie der der Sünde (Röm. vi 7). Damit ist dem Menschen, d. h. nunmehr dem Christen, die Freiheit (zunächst einmal: die rechtliche Freiheit) zu einem neuen Anfang gegeben (der alte, der Sünde versklavte Mensch ist tot; an einen Toten haben die Mächte, die sein Leben beherrschten, keinen Anspruch mehr, V. II, 14).

Indessen bleibt Paulus nicht bei dieser juristischen Aussage stehen. In der Taufe ist dem Christen auch die tatsächliche Möglichkeit zu einem neuen Leben gegeben, das ein völlig neues Handeln in sich schließt (Röm. vi 4 ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν). Wie der auferweckte Christus für Gott „lebt“, so hat auch der Christ die Möglichkeit, für Gott zu leben (Röm. vi 10 f.) im Dienst der Gerechtigkeit (V. 13). Dem Kap. Röm. vii, das von der hoffnungslosen Verhaftung des vorchristlichen Menschen an die Sünde spricht²⁾, folgt nicht von ungefähr Röm. viii, das Kap., das von der neuen Lebenswirklichkeit des Christen als einer durch den heiligen Geist geschenkten redet; man vgl. bereits Röm. viii 2, wo der machtvolle Zusammenhang zwischen Geist und neuem Leben dem zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod gegenübergestellt wird; jener hat den Christen von diesem befreit.

¹⁾ Siehe S. 109, Anm. 1.

²⁾ Diese Deutung ist in der neutestamentlichen Wissenschaft allgemein durchgedrungen; vgl. neuerdings G. BORNKAMM, *Sünde, Gesetz und Tod* (Röm vii) (s. S. 108, Anm. 3) 51-69 (zuerst veröffentlicht 1950 im *Jahrb. d. Theol. Schule Bethel N. F.* 2). *Ebd.* 34-50 handelt B. übrigens über „Taufe und neues Leben bei Paulus“ nach Röm. vi; er schließt mit dem Satz: „Die Taufe ist die Zueignung des neuen Lebens, und das neue Leben ist die Aneignung der Taufe“ (gesp.).

Schon dieser eben angeführte Satz zeigt nun, daß in der Theologie des Paulus die Aussagen über das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung und die über das (neue) Leben in der Kraft des Geistes nicht in getrennten Linien verlaufen. Die neue Lebendigkeit des Christen, die sich durch den Geist realisiert, ist ihm in der Taufe geschenkt, in der ihm das Mitaufstehen mit Christus zu eigen wurde, geschenkt mit der Freiheit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wie es in Röm. viii 2 heißt.

BULTMANN drückt sich zwar auch dahingehend aus, daß πνεῦμα bei Paulus „die... wunderbare Kraft bezeichnen kann, die der Ursprung“ des „neuen Lebens ist“ (*Theol.* 332). Aber es bleibt dann doch dabei, daß eine andere Fassung der Aussagen vom neuen Selbstverständnis des Christen gegeben wird, wenn BULTMANN „die Macht des πνεῦμα darin“ sich erweisen läßt, „daß sie dem Glaubenden die Freiheit gibt, die Zukunft erschließt... Die Freiheit ist ja nichts anderes, als das Offenstehen für die echte Zukunft“ (331).

Zur Paulinischen Pneumatologie kann kritisch nur kurz gesagt werden, daß πνεῦμα bei Paulus weder (im griechisch-hellenistischen Denkschema) ein substantieller Begriff noch (im neueren Denkschema) ein rein voluntaristischer ist (E. SCHWEIZER, *Theol. Wörterb.* z. N.T. VI 413-435, meint, daß in Paulus' Geistvorstellung das hellenistische Substanzdenken einwirke, 414-417, daß sie aber doch in dieser Hinsicht entscheidend von der christlichen Eschatologie her korrigiert sei; andererseits sei ¹⁾ πνεῦμα bei Paulus die Norm des christlichen Handelns, 427 f.). In Wirklichkeit ist πνεῦμα bei Paulus der Geist Gottes (bzw. des Christus), der dem Christen die neue Lebendigkeit von ihrem Beginn im Gläubigwerden bis zu ihrer Vollendung im Auferstehungsleib schenkt. Der Geist, der den Apostel die Worte der Verkündigung (1. Kor. ii 13) und der Weisung (vii 40) lehrt, der dem Christen das Geheimnis des Handelns Gottes im Kreuz enthüllt (1. Kor. ii 10), ihm Weisheit und Erkenntnis gibt (xii 8), der das Bekenntnis des Christen zu Jesus dem Kyrios wirkt (xii 3), der ihm die Gotteskindschaft bezeugt (Röm. viii 16), der in ihm betet (V. 26 f.), durch den ihm von Gott Friede und Freude gegeben wird (Röm. xiv 17, vgl. 1. Thess. i 6), der den Christen führt (Röm. viii 14; Gal. v 18) und in ihm als seine, des Geistes, Frucht Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte usf. wirkt (Gal. v 22, vgl. Kol. i 8) — dieser Geist ist weder eine Substanz noch nur eine Willenskraft (so sehr er gerade den Willen des Christen

¹⁾ Damit werden Andeutungen bei BULTMANN, *Theol.* 332, verallgemeinert.

uschafft), sondern die Schöpfermacht, durch die die gesamte Existenz des Christen von Gott bzw. Christus gewirkt wird, durch die er „lebt“ (Gal. v 25 ζῶμεν πνεύματι); fragt man nach einer religionsgeschichtlichen Vorstufe für dieses Verständnis des heiligen Geistes, so findet man sie am ehesten im Alten Testament, wo einerseits ruach die Schöpferkraft Gottes meint (Gen. i 2), andererseits eine Erneuerung des Menschen vor Gott durch dessen ruach für die Endzeit verheißen wird (Ez. xxxvi 26 f. u. ö.).

Die Vokabel πνεῦμα bezeichnet schließlich bei Paulus ebenso wenig eine Sphäre, in der sich der Christ befindet, wie eine bislang vielfach mißverständene — spezifisch Paulinische — Wendung, durch die Paulus die Existenz des Christen charakterisiert ¹⁾; gemeint ist die Wendung „in Christus“ bzw. „im Herrn“. In der Tat ist das räumliche Verständnis des „in Christus“, das seinerzeit A. DEIßMANN ²⁾ begründet hatte, mitsamt seiner mystischen Interpretation ebensowenig aufrechtzuerhalten wie deren Korrektur in der ekklesiologisch (-eschatologisch) en Deutung etwa bei BULTMANN, nach dem ἐν Χριστῷ „das Eingefügtsein in das σῶμα Χριστοῦ durch die Taufe“ bezeichnet, „wenn auch die Formel... oft nur allgemein die Bestimmtheit durch Christus ausdrückt“ (*Theol.* 307), die Bestimmtheit des Christen, „der... aus der göttlichen Heilstat lebt“ (323).

Mit dem letzten war ein Charakteristikum des „in Christus“ angedeutet, das nun FR. NEUGEBAUER scharf herausgestellt hat. Nach ihm bezeichnet das „in Christus“ „keinen seinsmäßigen, geschweige denn mystischen Zustand“, „sondern ein Bestimmtheitsein vom Christusgeschehen und das Einbezogensein in dieses“, in das „eschatologische Geschehen von Kreuz und Auferstehung“ (*N. T. St.* 132). Wenn z. B. in Gal. ii 17 vom δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ die Rede ist, so meint hier „in Christus“, „daß die δικαιοσύνη ihre Bestimmung durch das Christusereignis erfährt“ (*Diss.* 181). Auf dieser Linie versteht NEUGEBAUER auch die einzige Stelle bei Paulus, wo (mit εἶναι) von einem „Sein in Christus“ gesprochen zu werden scheint, 2. Kor. v 17: „Ist jemand bestimmt von Kreuz und Auferstehung Jesu, ist er einbezogen in dieses Geschehen..., so ist er eine neue Kreatur“ (*N. T. St.* 132; ἐν κυρίῳ mit εἶναι nur Röm. xvi 11).

¹⁾ Beides parallelisiert AD. DEIßMANN, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“* (1892) 85-93.

²⁾ S. seine in Anm. 1 genannte Marburger Diss.

„So ist ἐν Χριστῷ ein prägnanter Ausdruck für den Indikativ d. eschatologischen Geschehens“ (*ebd.* 133). Die Wendung ἐν κυρίῳ unterscheidet sich von der ersten durch ihre „ausgesprochene Affinität zum Imperativ“ (sie bezieht sich also in besonderer Weise auf das Handeln des Christen); „ἐν κυρίῳ meint...: bestimmt von dem Umstand, daß Jesus Christus der Herr menschlicher Geschichte“ (d. h. der christlichen Existenz im Tun und im Miteinander) ist (135). Dieser Unterscheidung entspricht es, daß Paulus Aussagen über den Glauben nicht mit ἐν κυρίῳ verbindet, sondern mit ἐν Χριστῷ (*Diss.* 183). ἐκ πίστεως (Gal. iii 7, 9) entspricht „völlig dem ἐν Χριστῷ“ (Gal. 3, 13 f.), so wie auch beide in Aussagen über die Rechtfertigung begegnen (181; s. oben Gal. ii 17).

Glaube ist (hier wendet sich NEUGEBAUER gegen BULTMANN *Theol.* 325) bei Paulus nicht eine Entscheidung des Menschen (*Diss.* 173 f.)¹⁾, sondern „ein Geschehen“, ist zuerst „Gottes Heilshandeln“ (175²⁾); ich möchte hinzufügen: πίστις ist zugleich (Paulus redet ja auch von einem πιστεῦσαι, einem Gläubigwerden) ein Widerfahrnis³⁾, aber jedenfalls ein „eschatologisches Geschehen“ (179) innerhalb des Heilshandelns Gottes „in Christus“. Damit ist aber zugleich deutlich, daß die Bestimmung des Glaubens als Preisgabe der καύχησις, die bei BULTMANN immer wieder als das charakteristische (wenn auch nicht einzige, § 35) Merkmal des Glaubens bei Paulus hervortritt (276. 296. 299. 311), nicht das Entscheidende des Paulinischen Glaubensverständnisses heraushebt. Vollends ist das Mißverständnis deutlich, wenn Sätze wie Röm. viii 29, die die vorzeitliche Wahl Gottes aussagen, nach BULTMANN meinen, „daß der Entschluß des Glaubens nicht wie andere Entschlüsse auf irgendwelche innerweltliche Motive zurückgeht“ (*Theol.* 326) — eine offensichtliche Auskunft der Verlegenheit, die in diesem kurzen Absatz auch sonst sichtbar wird (325 f., § 37: „Die πίστις als eschatologisches Geschehen“).

Der Glaube ist ebenso Gottes Geschenk wie die Rechtfertigung, wie aus der engen Verbindung beider bei Paulus sichtbar wird: die Rechtfertigung geschieht „aus Glauben“ (und d. h. natürlich nicht auf Grund der Entscheidung des Menschen; BULTMANN sagt selbst 325: „Der Glaubende kann

¹⁾ Ich würde sagen: nicht einfach eine Entscheidung des Menschen.

²⁾ BULTMANN nennt auch dort, wo er den Glauben als ein eschatologisches Geschehen bezeichnet, gerade die „Glaubensentscheidung“ ein solches, *Theol.* 325.

³⁾ Bei Paulus ist nie von einer Aufforderung zum Glauben die Rede, *ebd.* 174. 177.

„eine Entscheidung . . . nur als Geschenk der Gnade selbst verstehen“; eben das ist aber offenbar die Meinung des Paulus, für die BULTMANN auf Phil. 29 verweist: „euch wurde geschenkt . . . das An ihn — Christus — glauben“; BULTMANN versteht mithin, wenn er den Glauben als „freie Tat der Entscheidung“, als „Bedingung“ für den Empfang des Heils bezeichnet [312], Paulus richtiger, als dieser sich selbst versteht).

Die Rechtfertigung sieht BULTMANN natürlich ganz als Gottes Gabe, oder vielmehr genauer als Gottes deklaratorischen Akt; denn er versteht die iustificatio bei Paulus — wenn auch unter scharfer Ablehnung jedes bloßen Als ob (272 f.) — rein forensisch: Gott spricht „sein eschatologisches Gerichtsurteil schon jetzt (über den Glaubenden)“ (272). Nun ist das *δικαίων* bei Paulus gewiß auch ein forensischer Akt, wie neuerdings wieder WILFR. JOEST¹⁾ gezeigt hat (dieser forensische Sinn liegt indessen nicht zufällig gerade auch in Aussagen vor, die sich auf den Spruch Gottes im Endgericht beziehen, Röm. ii 13; iii 30; viii 33). JOEST sieht aber ebenso, daß der Gerechtfertigte zugleich von der Macht der Sünde befreit ist und ihm das neue Leben geschenkt ist (276 ff.); der Paulinische „Indikativ meint das göttliche Urteil, das aus der Macht der Sünde heraus- und in das Christusleben hineingesprochen hat, *zugleich* aber den Vollzug dieses Urteils durch das *πνεῦμα* Christi im Leben und Wandel der Christen“ (übrigens ein instruktives *simul*; 291). „Die Rechtfertigung hat für Paulus dynamischen Charakter . . . Gott ruft hier Nicht-Seiendes ins Sein“, Röm. iv 17²⁾.

BULTMANNs ausschließliche Betonung der forensischen Rechtfertigung ist schwer mit anderen Paulinischen Aussagen in Einklang zu bringen, es sei denn, man verstehe Rechtfertigung und (sittliche) Heiligung bei Paulus als zwei getrennte Akte, und d. h. vor allem, man verstehe Rechtfertigung und Empfang des neuen Lebens als getrennte Akte, und man verstehe die Rechtfertigung z. B. auch abgelöst von der Taufe. Paulus verbindet indessen gelegentlich beide Aussagenreihen ausdrücklich, etwa Röm. viii 10: der Geist des Christen ist lauter Leben um der Rechtfertigung willen. Wenn Paulus sagt: Christus Jesus wurde für uns Rechtfertigung und Heiligung und Auslösung (I. Kor. i 30), so ist es wenig wahrscheinlich, daß er damit drei getrennte Akte bezeichnet. Entsprechendes gilt für die Zueinanderordnung von Taufe, Heiligung und Rechtfertigung in I. Kor. vi 11 (ähnlich ist m. E. die Reihe in Röm.

¹⁾ *Paulus und das Luthersche Simul Justus et Peccator, Kerygma und Dogma* I (Berlin 1956) 270-321, spez. 275.

²⁾ JOEST, *Gesetz und Freiheit*, 1951, 148.

viii 30 zu verstehen: die Gott berufen hat, hat er auch gerechtfertigt; die er gerechtfertigt hat, hat er auch verherrlicht; vgl. auch 1. Kor. i 2: die Berufenen sind die im Bestimmtheits durch das Christusgeschehen Geheiligten). Auch wenn Paulus das nicht ausdrücklich ausspricht, legt es doch der Zusammenhang des Römerbriefs nahe, daß die Zueignung des Sterbens mit Christus die in der Taufe geschieht, zugleich die Zueignung des Sterbens Christi für den Täufling einschließt, bzw. daß in dem Sterben Christi für mich mein Sterben mit Christus eingeschlossen ist (vgl. noch Gal. ii 19: ich bin mit Christus gekreuzigt). Das Sterben des Christus für mich und mein Sterben mit ihm schließen zugleich die Befreiung von der Schuld und von der Macht der Sünde in sich — beides ist Voraussetzung dafür, daß der Mensch Gottes Willen tun kann — aber er kann es zugleich nicht ohne den Heiligen Geist, der in der Taufe die Christen zu einem Leib zusammenschließt (1. Kor. xii 13).

Aber freilich setzt das alles ein Sakramentsverständnis voraus, in dem der Unterschied zwischen dem verkündigenden Wort und z. B. der Taufe nicht vor allem darin gesehen wird, daß die Taufe für den Täufling das Heilsgeschehen vergegenwärtigt als „auf ihn... speziell bezogen, als für ihn gültig“ (BULTMANN, *Theol.* 308), oder daß „das Sakrament des Herrenmahles... im Grunde nur einen besonderen Modus“ der Wortverkündigung durch „die spezielle Applizierung des Heilsgeschehens“ darstellt (309). BULTMANN erklärt daneben die Taufe als „objektives Geschehen“ (308) durch sie werde „der Einzelne... in das $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ aufgenommen“ (306), in die eschatologische Gemeinde (307). Wie sich diese verschiedenen Gedanken miteinander verbinden, ist nicht deutlich, vollends lassen sich die ersten Sätze nicht mit dem generellen Sakramentsverständnis BULTMANNS vereinigen: danach beruht das Sakrament „auf der Voraussetzung, daß... übernatürliche Kräfte an weltlich-natürliche Gegenstände und an gesprochene Worte als ihre Träger und Vermittler gebunden sein können“ (134; ganz entsprechend definiert BULTMANN das Mythologische schlechthin ¹⁾ das sakramentale Denken ist also für ihn ein Sonderfall des mythologischen Denkens). Damit ist das Sakrament verdinglicht und zugleich seines sozusagen personalen Charakters beraubt.

Negativ betont Paulus dagegen ausdrücklich (das stellt natürlich

¹⁾ *Kerygma und Mythos* hrsg. H. W. BARTSCH, I (1954) 22 A. 2.

uch BULTMANN heraus), daß die Teilhabe an den Sakramenten eine mechanische Garantie des Heils gibt: der Empfänger der Sakramente kann die in ihnen vollzogene Zueignung des Heils durch konkreten Ungehorsam gegen Gottes Willen (u.a. Götzendienst) verscherzen (1. Kor. x 1 ff.). Paulus versteht das Sakrament weder magisch bzw. stofflich einerseits (das wäre hellenistisch gedacht) noch symbolisch andererseits (so etwa kann der fromme Jude das Passamahl auffassen¹⁾). Im Sakrament geschieht etwas, das durch die Zueignung des Heils im Wort nicht überflüssig wird. Selbstverständlich ist für Paulus nicht nur das Sakrament, sondern auch die Verkündigung Handeln Gottes, eschatologisches Handeln Gottes. BULTMANN'S Begriffsbestimmung des Sakraments geht dagegen offenbar von der Voraussetzung aus, der Mensch sei derjenige, der übernatürliche Kräfte wirksam macht; für Paulus handelt Gott durch das Sakrament in der Geschichte, in der sich das Heilsgeschehen ereignet. Die Aussagen über das Mitsterben mit Christus am Kreuz und seine Zueignung in der Taufe (Röm. vi) sind nicht bildhafte Formulierungen ethischer Postulate, sondern Seins- bzw. Geschehensaussagen; der Getaufte ist eine neue Schöpfung; er ist ja mit Christus auferstanden (Röm. vi 4) und wandelt jetzt im neuen Leben (*ebd.*) — von der Taufe her. Und eben diese Gabe der Taufe hat ihm das Wort nicht zugeeignet. Im Sakrament (das gilt natürlich wie für die Taufe so auch für das Abendmahl) wird das Heilsgeschehen fortlaufend vollzogen dadurch, daß Menschen am grundlegenden Heilsereignis personaliter in der Gemeinde als dem Leib des Christus Anteil empfangen. Die im Wort gegebene Zusage wird im Sakrament realisiert.

Die Objektivität des sakramentalen Geschehens (von der BULTMANN — ohne nähere Erläuterung — hinsichtlich der Taufe spricht) ist natürlich nicht darin gegeben, daß im Sakrament ein himmlisches Objekt dem Menschen verfügbar wird, sozusagen im Element; sie ist vielmehr darin gegeben, daß im sakramentalen Geschehen Gott im gegenwärtigen Christus an der Gemeinde handelt. Hinsichtlich des Abendmahls betont jedenfalls Paulus die Gegenwart des Christus im sakramentalen Geschehen ausdrücklich in mehrfacher Weise in 1. Kor. x 16-21: Christus ist gegenwärtig als der Herr, der Gastgeber des Abendmahlstisches, und er ist gegen-

¹⁾ Als Hinweis auf die eschatologische Errettung; vgl. JOACH. JEREMIAS, *Die Abendmahls Worte Jesu*³ (1960) 53.

wärtig in Brot und Wein. Aber natürlich ist auch im Taufgeschehen der lebendige Christus gegenwärtig, der der Gekreuzigte ist. Paulus sagt ja in 1. Kor. xii 13, daß die Gemeinde „zu einem Leib“ getauft ist (so wie sie im Abendmahl durch das eine Brot — in dem Christus gegenwärtig ist — zu einem Leib zusammengefügt ist, x 17); wie in das Sterben des Christus am Kreuz die Menschheit eingeschlossen war (vgl. Röm. vii 4), so wird die Christenheit zu einem Leibe (dem „Leib des Christus“) zusammengefügt in der Taufe (beiden Aussagen liegt die gleiche — alles andere als gnostische ¹⁾ — Denkweise zu Grunde, die Person und „Korporation“ — die Person des gekreuzigten und erhöhten Christus und die Korporation der Gemeinde — geschichtlich aufeinander bezieht).

Wenn im Sakrament Gott durch Christus an Menschen handelt, dann heißt das gerade nicht, daß das Heil dem Menschen im Vollzug des Sakraments verfügbar wird. Gott ist in seinem Handeln immer souverän. Aber es ist seine Gnade, daß er an das Tun des Menschen seine Zusage knüpft, daß er selber im Sakrament — durch den gegenwärtigen Christus — handelt, „in, mit und unter“ dem Tun des Menschen. Indem wir dieses „in, mit und unter“ aufnehmen, meinen wir es so verstehen zu dürfen, daß die Häufung dieser drei Präpositionen gerade das Mißverständnis der (dem Menschen verfügbaren) räumlichen Vergegenständlichung abwehren und zugleich die Realität des Geschehens im Jetzt und Hier des Handelns Gottes unterstreichen will. Das Sakrament wird nicht durch den Glauben zum Sakrament, sondern durch Gottes Zusage (in seinem Wort), und durch sein Handeln im Sakrament; die Zusage, die ich im glaubenden Hören (*ἀκοῇ πίστεως*) bzw. im gehorsamen Glauben (*ὑπακοῇ πίστεως*) ergreife, wird an mir im Sakrament vollzogen. Die Gültigkeit des Sakraments ist nicht im Glauben begründet, aber dem Glauben gegeben.

Wurden wir zu diesen Darlegungen der Sakramentsauffassung bei Paulus durch die Frage nach seinem Verständnis der Rechtfertigung geführt, so ist noch einmal speziell nach dem Verhältnis von Sakrament und Rechtfertigung zu fragen. Hier ergeben sich bestimmte Auskünfte hinsichtlich der Taufe. Der Gerechtfertigte (von dem der ganze Römerbrief handelt, nicht nur Röm. iii f.) ist

¹⁾ Gegen das gnostische Verständnis des *σῶμα Χριστοῦ* bei Paulus vgl. E. PERCY, (s. S. 100, Anm. 1) 38 f., mit dessen Deutung des Verhältnisses zwischen Person und „Leib Christi“ die oben gegebene übrigens nicht durchaus übereinstimmt.

ei vom Anspruch der Thora und der Sünde, und er ist frei zum Gehorsam (Röm. vi 14, 16, 18). Der Gerechtfertigte hat diese Freiheit (Paulus sagt es verbo tenus hinsichtlich der Freiheit vom Gesetz, Röm. vii 4) auf Grund des Todes Christi; er ist frei, weil er in dem Sterben Christi mit Christus gestorben (und mit ihm auferstanden, i 4) ist. Ohne dieses „mit“ gibt es keine Rechtfertigung; es gibt kein „Christus für mich“ ohne das „ich mit Christus“. Zugeeignet wird mir dieses Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus aber in der Taufe. Rechtfertigung und Taufsakrament stehen also nicht nebeneinander; sondern das Geschenk der Rechtfertigung — die Freiheit von der Sünde, die Freiheit zum Gehorsam — wird in der Taufe zugeeignet. Das sagt Paulus ja in dem Zusammenhang, wo er am ausführlichsten von der Taufe als der Begründung des neuen Lebens im Gehorsam redet, in Röm. vi. Dort war vom Gegner behauptet: Rechtfertigung aus Gnade (v 21) ermuntert zum Ungehorsam (V. 1). Paulus stellt dem entgegen: Rechtfertigung führt zum Gehorsam — denn dem Getauften wurde das neue Leben des Gehorsams zu eigen. Die Rechtfertigung ist also vom neuen Leben nicht zu trennen. Wurde Christus um unserer Rechtfertigung willen auferweckt (Röm. iv 25), so wird das Mitaufgewecktsein mit Christus (Kol. ii 12) im Gehorsam des neuen Lebens realisiert.

Natürlich ist das bei Paulus gegebene Ineinander des „Schon“ und „Noch nicht“ des neuen Lebens nicht zu übersehen (zum Noch nicht wird immer wieder auf Phil. iii 12 verwiesen, eine Aussage, die sich im Zusammenhang gegen judaistischen Perfektionismus wendet, V. 2 ff.; οὐχ ὅτι . . . ἤδη τετελείωμαι: nicht daß ich schon am Ziel bin). Solange sich der Christ noch im „sterblichen Leibe“ befindet, ist er — da die Sünde durch das an die irdische Leiblichkeit gebundene Begehren neue Macht über den Christen gewinnen will und kann (Röm. vi 12) — der Möglichkeit des Sündigens ausgesetzt; der Möglichkeit, aber nicht dem Zwang zum Sündigen: der der Sünde sklavisch verhaftet gewesene Leib ist von Kreuz und Taufe her tot und damit die frühere Gewalt der Sünde über den Christen aufgehoben (Röm. vi 6 f.). In diesem doppelten Tatbestand ist ja der Paulinische Imperativ begründet, etwa Röm. vi 11: urteilt, daß ihr tot seid für die Sünde und lebet für Gott, im Bestimmtheitssein von dem Heilsgeschehen in Christus Jesus her. Paulus kann sagen: vollendet nicht das Begehren des „Fleisches“ (das selbstische Begehren), weil der Christ als Christ eben sein Leben in der Kraft des Heiligen Geistes zu führen vermag (Gal. v 16), weil er dem

Widerstreit beider — der sich in ihm selber abspielt ¹⁾ — nicht erliegen muß, obwohl das auch geschehen kann (V. 17). Sinnvoll, möglich wird der Paulinische Imperativ von dem Indikativ des Heilshandelns Gottes in Christus her, um es mit JOEST zu sagen: von dem her, was „in der wirksamen Gegenwart des auferstandenen Christus“, im „Wirken des Geistes“, im „eigenen Getauftsein“ gegeben ist ²⁾. Bei Paulus ist der Imperativ „immer zugleich und zuerst Verkündigung der Gegenwart und Kraft Christi“ (284).

Deshalb — so urteilt JOEST — kann Paulus nicht sagen: „der Christ ist ein Sünder“, kann er nicht für den Christen „von einem ‚Sein in der Sünde‘“ reden (291). Und deshalb hält er einerseits die Tatsache nicht für notwendig gegeben, daß etwa in der Gemeinde von Korinth oder in den galatischen Gemeinden Sünde und Fehl vorhanden sind (z.B. 1. Kor. vi 9-11; Gal. vi 1 f.; vgl. JOEST 293), sieht er also das Sündigen nicht als etwas vom Christsein Unabtrennbares an; während er andererseits aber auch dem Sündigenden das Christsein, d. h. das Herausgerettetsein aus der Schar der der Macht der Sünde Verfallenen, nicht abspricht (vgl. JOEST 294). —

Wir brechen ab. Das hier skizzierte Paulusverständnis distanziert sich von zwei Auffassungen. Die eine interpretiert — z. T. in Nachwirkungen des 19. Jahrhunderts (vgl. z. B. A. RITSCHL) — das Heilsverständnis bei Paulus primär von sog. ethischen Kategorien her — bis hin zur Auffassung des Glaubens als eines neuen Selbstverständnisses des Menschen —, die andere geht von einem bei Paulus vorausgesetzten Substanz- bzw. Raumd Denken aus, das man mit erlebnismäßigen Begriffen religiös zu deuten suchte (πνεῦμα, „in Christus“ usw.). A. SCHWEITZER etwa stellte, als er die sog. Christusmystik des Paulus in eindrucksvoller Weise beschrieb, diese unverbunden neben die Rechtfertigung, die nur einen „Nebenkrater“ der Paulinischen Heilsauffassung bilde ³⁾. Diese Aufspaltung, so weit sie auch noch nachwirken mag, wird heute überwunden nicht durch eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungen, sondern in einem neuen Verständnis der Paulinischen Theologie überhaupt. Diesem erscheint die sog. mystische, erlebnismäßige Paulusinterpretation als ein radikales Mißverständnis des Paulus; die „ethische“ sieht immerhin nicht unwichtige Aspekte der Paulinischen Theolo-

¹⁾ Das betont JOEST (s. S. 115, Anm. 1) 290 f.

²⁾ *Ebd.* 283; vgl. BORNKAMM, s. ob. S. 111, Anm. 1.

³⁾ Die Mystik des Apostels Paulus (1930) 220; sie ist „ein unnatürliches Gedankenerzeugnis“ usw., *ebd.*

ie, wenigstens sofern sie nicht dialektisch den Glauben von der Heilsgeschichte (im eigentlichen Sinn des Wortes) löst.

Es ist vorerst — und vielleicht überhaupt — schwer, ein Kennwort für das neue Paulusverständnis zu finden, das sich abzuzeichnen scheint. Dieses nimmt zuerst einmal das Heilsgeschehen in Christus nicht als isoliertes Ereignis, sondern als ein Geschehen, das in der Existenz der Gemeinde, der Kirche, wirksam wird im ortlaufenden Heilshandeln Gottes, in der Verkündigung und in allen Sakramenten und ebenso, bzw. eben darum, in der gesamten Existenz des Christen (der Christ ist Christ nicht als einzelner, sondern als Glied der Gemeinde). So kommt es zu einem realistischen Verständnis des Heils bei Paulus, das weder das Wort (auch nicht das als Ereignis interpretierte) noch die Gottesbeziehung des Menschen, das existenzielle Gottesverhältnis, an sich absolut setzt, ebensowenig aber natürlich das Sakrament oder aber das ethische Handeln. Gerade weil das alles in seinem inneren Zusammenhang miteinander gesehen wird, ist das geschlossene Verständnis des Heils als das eines heilsgeschichtlichen Handelns Gottes möglich, in dem die Hoheit und die Souveränität Gottes, die Freiheit seines Tuns, die Heiligkeit seines Willens und die Macht seines Retterwillens, seiner Liebe, in einem wirksam werden. Nichts anderes verkündet Paulus, als daß Gott in einem radikal neuen, eschatologisch endgültigen Geschehen die Menschen dazu ruft, sich versöhnen zu lassen (2. Kor. v 20), ihre Feindschaft gegen Gott preiszugeben. Diese Preisgabe schließt in sich, daß das Alte ganz und gar vergangen ist: ist jemand bestimmt von Gottes Heilshandeln in Christus her, so ist er eine neue Schöpfung — eine neue Schöpfung Gottes, jetzt und hier. Als neues Geschöpf steht er in einer Geschichte Gottes mit der neuen Menschheit, die anhebt mit dem Kreuz, die sich gegenwärtig verwirklicht, in dem Dasein der Gemeinde, verwirklicht im neuen Leben der Christen, und die sich schließlich darin vollendet, daß Gott sein wird alles in allen (1. Kor. xv 28).

THE PROBLEM OF THE MESSIANIC SELF-CONSCIOUSNESS OF JESUS

BY

PAUL W. MEYER

It is impossible, within the scope of a brief essay, to say much that is very new or even to repeat in significant proportion what has already been said about this problem, one which has exercised the minds of New Testament scholars from the very beginnings of historical criticism. I have chosen to approach this problem, however, for the very reason that it has *not* come to rest but has been appearing with renewed urgency and frequency in the most recent exegetical discussion. It has a kind of symptomatic value; it helps, I think, to lay bare some of the crises and challenges in the study of the Synoptic Gospels, and the first part of the paper will consider some of the varying fates encountered roughly since 1900 by the problem of the Messianic self-consciousness of Jesus, loosely and rather widely defined as Jesus' own understanding and interpretation of his message and his mission. At the same time, the problem in one of its most specific and concrete forms, the question whether Jesus applied to himself the title „Son of Man” has very recently come to lively and intense debate after a period of relative dormancy, and we shall turn at the very end of this paper to consider this renewed discussion and its bearing on our total understanding of the Synoptic tradition.

The problem of the historical Jesus is usually said to have begun with HERMANN SAMUEL REIMARUS¹). This teacher of Oriental languages in Hamburg composed a critique of Christianity from a radical deistic position, portions of which were posthumously and anonymously published by LESSING between 1774 and 1778. The last of these so-called “Wolfenbüttel Fragments” bore the

¹) Cf. J. JEREMIAS, *The Present Position in the Controversy Concerning the Problem of the Historical Jesus*, ET 69 (1957-58), pp. 333-339; W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (München 1958), pp. 105-106; A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus* (Edinburgh 1910), pp. 13-26.

title, "Concerning the Aims of Jesus and his Disciples"; in it a distinction was sharply drawn between the aims of Jesus and those of his followers. Jesus was a Jewish political aspirant intent on delivering his people from a foreign yoke, an aim in which he completely failed; his disciples, confronted by their leader's defeat but unwilling to accept this shattering of their dreams, stole the corpse of Jesus, invented the message of the resurrection and of a suffering saviour, and so produced the Church. As an historical reconstruction, the thesis was full of fantasy, but it introduced in a clear and irrevocable way the fundamental distinction between the historical Jesus and the Christ proclaimed in the Gospels and by the Church.

Two things should be noted. The first is that the problem did not actually start here. The Reformation had worked out, in its own understanding of Scripture over against the tradition and authority of the Roman Catholic Church, an answer to the question of the identity of the earthly man, Jesus of Nazareth, with the contemporary Lord of the Church. This answer lay in its understanding of the preaching function which it put at the center of the Church's life. But the confidence of Protestantism on this matter had already begun to crack when, in reply to the counterproposals of the Council of Trent, Protestant orthodoxy was driven to elaborate a doctrine of the verbal inspiration of Scripture which, by buttressing the authority of Scripture, could validate and guarantee the continuity between the earthly Jesus and the Christ of faith. But with Reimarus, the dawning of historical inquiry has been so linked with the problem as to raise the question not simply of the earthly Jesus but now of the historical Jesus, i.e. of a Jesus who is accessible and knowable to a strict historical method operating independently from and in conscious repudiation of the dogmatic tradition. In the case of someone like Francis of Assisi, it is not necessary to add this adjective "historical"; it can be assumed that the historical Francis is equivalent to the earthly Francis, Francis himself in contrast to the Francis of pious legend. But in the presence of the Christian claim, this assumption can no longer be taken for granted. To speak of the "historical" Jesus is precisely to raise the challenge whether the "true", the "real" Jesus, Jesus himself, is to be found in the historian's reconstruction or in the theological tradition¹). Throughout the nineteenth century quest

¹) Cf. G. EBELING, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem*

for the historical Jesus, orthodox Christianity was consistently on the defensive because it was unable to meet this challenge convincingly.

The second point to note about REIMARUS' attack can be put very briefly; it is that he sets Jesus' own intentions and aims over against those of his disciples. This is to define the problem from the very start in terms of Jesus' understanding of his own mission. The issue must become, ultimately, the issue of the Messianic Self-Consciousness of Jesus, broadly understood.

We need not survey the history of the subsequent "quest". It is enough to note the appearance in 1901 of those two books which for ALBERT SCHWEITZER mark its end: WREDE's *The Messianic Secret in the Gospels*, and his own *The Mystery of the Kingdom of God*¹). To these books SCHWEITZER attached the labels "thoroughgoing skepticism" and "thoroughgoing eschatology". They were at one in demonstrating that it was impossible to construct from the Gospel narratives a Life of Jesus without an arbitrary reading between the lines, without a continuous compromise of the claims of either theology or history. The two books represent then the two remaining alternatives. To quote from SCHWEITZER (who puts his own position first):

The inconsistency between the public life of Jesus and His Messianic claim lies either in the nature of the Jewish Messianic conception, or in the representation of the Evangelist. There is, on the one hand, the eschatological solution, which at one stroke raises the Marcan account as it stands, with all its disconnectedness and inconsistencies, into genuine history; and there is, on the other hand, the literary solution, which regards the incongruous dogmatic element as interpolated by the earliest Evangelist into the tradition and therefore strikes out the Messianic claim altogether from the historical Life of Jesus. *Tertium non datur*²).

der Christologie, ZTK 56 (1959), Beiheft 1: *Die Frage nach dem historischen Jesus*, pp. 14-30, especially pp. 16 ff. („Was bedeutet die Wendung 'historischer Jesus' ?").

¹) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901), and A. SCHWEITZER, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*. (Tübingen and Leipzig 1901) (English translation: *The Mystery of the Kingdom of God*).

²) A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, p. 337. Cf. with the following the quite different treatment of the same passage in T. W. MANSON, *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research* in: *The Background of the New Testament and its Eschatology* (in honor of C. H. DODD), ed. by W. D. DAVIES and D. DAUBE (Cambridge 1956), pp. 211-221.

WREDE's book stands for the second of these alternatives. Its thesis is that the Marcan gospel is by nature, even in its structure, dogmatic affirmation, the chief purpose of which was to cover over the vast discrepancy between the historical reality of a non-Messianic Jesus and the Messianic claims of the early Christian community. Here, in sum, is a drastic *denial* of the Messianic Self-consciousness. And SCHWEITZER's book takes the first; it is a drastic historical *affirmation* of this consciousness on the part of Jesus, resulting in the well-known picture of Jesus as a hero who in the end is but a deluded fanatic.

Of course, SCHWEITZER did not ultimately subscribe to his own disjunctive proposition; he was himself still so contained by the historical positivism of the nineteenth century that for him only one of these two options was really live: to take the gospels as history in the most radical way. Since both he and WREDE appeared to pay their ultimate respects to the Jesus of history over against all the orthodoxies around them—the one to a Jesus devoid of Messianic pretensions, the other to a Jesus consumed by his Messianic passion—the vast difference which separated them and which had been correctly divined in SCHWEITZER's disjunctive proposition, was for the time being not apparent.

I should like to propose the thesis that it was form-criticism which made this difference clear and which confronted New Testament scholarship with the kind of critical choice which has divided the heirs of WREDE from the heirs of SCHWEITZER ever since. The cardinal tenet of the form critics—let me hasten to point out that this group was composed of a number of scholars and is not to be simply identified with the position of RUDOLF BULTMANN! — was that the gospels are to be understood as the deposit of a religious tradition. The materials from this tradition which they contain have been retained and have been given their present form because of the needs and affirmations and activities of the early Christians (preaching, catechetical instruction, confession, cultic observance, *et al.*) over a considerable period of time and in diverse geographical locations and cultural surroundings. Properly understood, of course, form-criticism never claimed to account for the existence of this tradition; rather it presupposed this, and claimed to be a study of it as a living movement and of the gospels as its living written echoes. It declared that this tradition, in all its varieties, its Messianic titles, its Old Testament citations, its portrayal of Jesus as an

authentic expositor of the meaning of the Mosaic Law, its representation of Jesus as one who restored the brokenness of human life and fed the hungry, its description of Jesus as a suffering Messiah a King of Israel who wore a crown of thorns, as one who in the calling of a group of disciples had created a new people of God—that the tradition in all these aspects and many more is so thoroughly and profoundly an interpretative tradition that it will not yield to the kind of historical reconstruction represented by REIMARUS, which operates independently from and in conscious repudiation of theological assertion. To peel off the layers of the tradition is like peeling off the layers of an onion; what one finds is not apple or orange or walnut, but still onion, still this variegated interpretation which starts not from historical interest but from religious commitment. Form-criticism, in short, represents an evaluation of the nature of the Synoptic materials which, insofar as the present problem is concerned, comes down unequivocally on the side of WREDE and against SCHWEITZER. It gives an answer to the question *why* a Life of Jesus could not be written—especially such a sketch as Schweitzer himself produced. As far as I can see, this answer has not been conditioned or refuted by subsequent development but only confirmed and extended.

I have been careful so to phrase this definition of the form-critical enterprise as not to imply that its acceptance necessarily involves one in a radical historical skepticism. The period of the form critics saw the *end* of modern attempts to deny the existence of Jesus of Nazareth, not a new beginning of them. If the movement stamped the Synoptic traditions as “interpretative” in character, this designation does not in principle imply that early Christian faith has no relation to concrete historical events or that the tradition is in essence the production of early Christian fantasy and imaginative fervor. That form-criticism could be understood as implying this, and was so understood, is however a matter of regrettable record.

Again, even if we may be confident that the fundamental conclusion of form-criticism has not been refuted, we must observe that it has nevertheless been repudiated in a variety of ways. It is in effect repudiated when form-criticism is understood in purely formal terms as a classification of literary types (a rather dubious and unworkable classification at that!) which brings no significant historical or systematic consequences in its train. Or when it is

onceived, not as a total method demanded by the nature of the materials but rather as a point of view which one can take or leave—preferably leave, since it represents a kind of typical German extravagance. So CONZELMANN can complain that from abroad the form critics are looked upon as a small, rather ludicrous sect devoid of healthy common sense; his complaint will be found fully justified by any reader of the recent works of VINCENT TAYLOR, the man usually regarded as a chief exponent of form-criticism in the English-speaking world ¹).

My working thesis, again—I don't want to claim too much for it—is that subsequent students of the gospels divide into two main groups that can be *understood* as the heirs of WREDE and the heirs of SCHWEITZER, and that can be *distinguished* by their adoption or their rejection, respectively, of the form-critical protest. Perhaps this is not true in all respects; it seems, however, to be quite clearly true in respect to the problem of the Messianic self-consciousness of Jesus which concerns us here.

It may be profitable simply to recall two major treatments of this problem which we find in BULTMANN's *Theology of the New Testament* and in HOSKYNs and DAVEY's *The Riddle of the New Testament* ²). Both treatments rest upon literary and formcritical studies. The documentary hypothesis plays an important role in the argument of each; the British scholars clearly show the influence of the form-critics' work on the Continent (in fact, HOSKYNs had distinguished himself in his other work by his sensitivity to Continental theological developments). Both treatments agree that the task of ascertaining Jesus' self-estimate belongs to the critical his-

¹) H. CONZELMANN, *Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung*, ZTK 56 (1959) Beiheft I, p. 7. Cf. V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus* (London 1954), pp. 26-7; *The Gospel according to St. Mark* (London, 1952), *passim*, esp. 17-20. The attitude of most British scholars appears to be nicely summed up in the words of T. W. MANSON: "After thirty years it is possible at least to attempt a rough appraisal of Form-Criticism; and it may perhaps be suggested that it has by now done about all that it could do, and more than it ought". *Op. cit.*, p. 212.

²) R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1953), pp. 25-33 (English translation: *Theology of the New Testament*, Vol. I (New York, 1951), pp. 26-32; EDWYN HOSKYNs and NOEL DAVEY, *The Riddle of the New Testament* (London 1931; 3rd edition, 1947). I owe some of the following observations to a very illuminating comparison and critique of these two books submitted on assignment by one of my students at Yale University Divinity School, WAYNE SIBLEY TOWNER.

torian, and is independent of the question whether this estimate of Jesus' own is either true or realistic. Both are prepared in advance to recognize the possibility that the early church, through the tradition and in the person of the Evangelists, may have imposed upon the life of Jesus a messianic character he himself never claimed to possess.

But from this point on the two writers' presuppositions diverge sharply. BULTMANN lays it down that the question whether Jesus considered himself the Messiah is an historical point irrelevant to faith's "acknowledgment of Jesus as the one in whom God's word decisively encounters man" ¹⁾; the locus of significant assertion regarding Jesus' Messiahship is in the earliest Church's kerygma not in Jesus' own message. The historical question submits for him to a clear and definite answer. Jesus' life and work did not fit traditional messianic definitions; there is no clear indication in the tradition that Jesus reinterpreted the traditional concepts; nowhere are sayings preserved in which Jesus promises to return again or soon. The Son-of-Man sayings constitute the key category. These divide easily and naturally into three groups, which speak of the Son of Man (1) as coming, (2) as suffering death and rising again, and (3) as now at work. These three groups coincide with the three layers of the tradition. The first comes from old tradition, is alone found in "Q", and alone has any claim to authenticity; here Jesus speaks of the coming Son of Man as of another person. The second comes from the church's tradition, and arises in conscious reflection upon the events of the passion narrative. The third comes from the editorial tradition and is to be credited to mistranslation in the transition from Aramaic to Greek. Jesus' life itself is wholly *unmessianic*; it has messianic character in the gospels—including the dimension of self-consciousness—simply because, from the Church's perspective it seemed entirely self-evident that Jesus Christ, the Son of God, should have authenticated himself as such during his lifetime ²⁾.

On the other hand, HOSKYNS and DAVEY stipulate that if the great blocks of Synoptic material (Mark, "Q", Matthew, and Luke) and the different types of material (miracles, parables, and aphorisms) all show the same definite Messianic understanding of Jesus,

¹⁾ *Op. cit.*, p. 26.

²⁾ *Ibid.*, p. 32.

his understanding must go back to Jesus himself since such a sweeping conclusion could not be arrived at in four separate and independent traditions by coincidence. It is no surprise that they do find. Where the dominant motif in the materials is for BULTMANN the impending Reign of God, for HOSKYNS and DAVEY it is Jesus' later obedience to the Father's will. The Christological consciousness which is found to be implicit in all the sources is one Jesus himself drew from the Old Testament; he is consciously and intentionally engaged in rendering that obedience to God which is demanded by the Law and foretold by the prophets. The cart and the horse have now been turned around. What is for BULTMANN the church's *later* interpretation of Jesus' role and mission, is for HOSKYNS and DAVEY Jesus' own *prior* image of that role, which inspires him and thus not only shapes and guides his personal history but creates it. Where for BULTMANN the focus is on the early witnessing community, for HOSKYNS and DAVEY it is on the mind and resolve of Jesus of Nazareth. BULTMANN frankly accepts the discontinuity between the message of Jesus and the preaching and teaching of the early Church; HOSKYNS and DAVEY insist upon continuity, and define it as a direct reflection in the kerygma of Jesus' own conscious intent. The generating impulse for the Christian movement is located by BULTMANN in the Easter faith of the witnessing church so that the life and death of Jesus of Nazareth fade into the background, taking the position finally of being presuppositions to the message. The generating impulse for Christianity is located by HOSKYNS and DAVEY in the unique image and practice of obedience wrought by Jesus out of the Old Testament materials so that the Resurrection fades into the background as the divine appendix to Jesus' life. For BULTMANN the fundamental problem of contemporary New Testament theology is to explain how Jesus, the preacher of a coming Kingdom, became himself the one preached; for HOSKYNS and DAVEY, the fundamental task is the discovery of the Jesus of history ¹).

The Riddle of the New Testament is a great classic; it is an instructive book and inspiring. But when one comes right down to it, it is perfectly apparent that BULTMANN has the better of the argument. HOSKYNS and DAVEY's supposition that they have before them four *independent* traditions whose agreement cannot be

¹) *Op. cit.*, p. 172.

coincidental, is sheer illusion. They are unable to make important distinctions between the Church and Jesus or to explain why Jesus appears to refer to a coming Son of Man different from himself. They ignore the years of oral transmission and uneasily skirt the questions posed by the future reference which bulks so large in Jesus' message as the tradition depicts it. Their book is inspired by the passion to avoid a docetism which rests Christianity upon a myth; but what they produce in the end is an historically implausible Apollinarian Christ who lives a human life but has no human will, who is motivated rather by a divine purpose and no consciousness. In sum, they have evaded the form-critical protest and aligned themselves with ALBERT SCHWEITZER, insisting on treating the gospels as history.

What is so fascinating about this British book is not this or that weakness or strength. It is rather that combination of symptoms which it displays, for which medical science has given us the very apt term "syndrome". This constellation of symptoms tends to recur in the heirs of SCHWEITZER: a healthy concern to meet the problem of discontinuity bequeathed by BULTMANN, but an inveterate desire to trace the affirmations of the church right back to the *ipsissima verba* of Jesus; a preoccupation with the Messianic consciousness, an evasive posture with regard to form-criticism, and a curious indifference to the death and resurrection of Jesus as definitive factors in the emergence of Christian conviction. (The last explains the energy frequently devoted to demonstrating that Jesus interpreted his own death in terms of the Suffering Servant passages of II Isaiah). The syndrome appears very clearly in VINCENT TAYLOR's recent *Christology of the New Testament*, where the "divine" consciousness of Jesus is an historical phenomenon which can be plotted and ascertained by historical argument and in its demonstrability is made to authenticate the content of the Church's dogma¹). Or again in OSCAR CULLMANN's *Christology of the New Testament*, which opens with the premise that early Christian faith could hold Jesus to be the Messiah only on the condition that it was sure he held himself to be such²). This is a curious argument. Of course the figure of Jesus had a kind of

¹) *The Person of Christ in New Testament Teaching* (New York 1958) cf. my detailed review in *Religion in Life* 29 (1959-60), No. 1, pp. 135-137.

²) *Die Christologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl. (Tübingen 1958), p. 1.

self-evident integrity for the early Christians, so that they could not separate their assertion that he was God's Son from assertions about his acting and speaking as one who was aware of his Sonship. But this simply means that they could not and did not pose REIMARUS' rationalistic challenge; their inability to do so cannot be put today to ward off that challenge, to buttress historical arguments about Jesus' self-consciousness! Again, in CULLMANN'S book, form-criticism receives less rebuttal than silent disregard. And what he offers us in the end is a treatment of New Testament theology which comes very near to ignoring the resurrection as a definitive formative factor; a brief acquaintance with the letters of Paul reveals what an anomaly that is.

My intention here is not to paste labels. But it is a deeply troubling thing to hear it claimed today that historical reconstruction can bring us into the presence of God himself¹⁾ or that Jesus' interpretation of his own death is a question so vital for faith that it takes precedence of all others²⁾, or that the authority of the Church's message rests upon our ability to reconstruct the very words of Jesus³⁾. These are all ways of asserting that the historically reconstructed Jesus is the *real* Jesus on whom faith rests. Indeed, in these terms it is impossible to draw any meaningful distinction between faith's response to Christ (as the recognition of his reality and redemptive meaning) on the one hand, and intimate personal familiarity with his thoughts and intentions on the other. Faith is knowledge of the historical Jesus and stands or falls as such, being wholly delivered to the uncertainties of historical reconstruction. Here, it seems to me, is the common error in both the liberal and the fundamentalist understandings of the gospels. In the nineteenth century, historical reconstruction was wielded as a sword by the proponents of orthodoxy, and in the end the result was healthy; today, orthodoxy enjoys more status and wields the historical

¹⁾ "...if, with the utmost zeal and conscientiousness, using the critical resources at our disposal, we occupy ourselves with the historical Jesus, the result is always the same, we find ourselves in the presence of God Himself".

J. JEREMIAS, *op. cit.* p. 338.

²⁾ *Ibid.*, p. 336. Cf. also the conclusion drawn by W. FARMER and N. PERRIN at the end of their article *The Kerygmatic Theology and the Question of the Historical Jesus, Religion in Life*, 29 (1959-60), No. 1, p. 97, or the conclusion to which T. W. MANSON arrives in the above-mentioned article *op. cit.*, p. 221).

³⁾ J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (London 1954), p. 7.

reconstruction of Jesus' self-consciousness as a shield to defend the integrity of the New Testament portrait of Jesus. If this involves as I think it does, a continual attempt to make of the gospels an object of faith what form-criticism taught us they are not, the effect cannot in the long run be healthy.

What then about the heirs of WREDE who *are* prepared to treat the gospels as kerygma? Everything depends now on what one understands by this term, and the curious phenomenon of our time is that the opposite syndrome has begun to fall apart. It is all very well to emphasize the resurrection in the genesis of Christian conviction, but neither faith nor historical honesty can remain satisfied with a radical discontinuity between the church's proclamation and the earthly career of Jesus. BULTMANN has not been able to render intelligible the sudden appearance of the disciples' Easter faith or the one most indisputable fact in the entire tradition, Jesus' having been put to death. Why was it "self-evident" to the later Church that the Son of Man whom Jesus seems to have understood as another figure was really Jesus himself? Form-criticism itself has shown us, in laying bare the diverse movements of earliest Christian theology, that it has a backward reference to certain events which have transpired independently of faith's evaluation of them and that this happened-ness of the earthly Jesus is a constitutive element in his significance for faith. The New Testament kerygma does not float, devoid of mooring, in the realm of myth. And so the problem of continuity has forced itself afresh upon the pupils and successors of BULTMANN. Their resolve is not to abandon what they have learned from him, so they have been exceedingly reluctant to give an affirmative answer to the problem of the messianic self-consciousness of Jesus; yet they have clearly moved in that direction.

One attempt at a solution has been offered by the more radically existentialist members of the group, represented in the English literature by JAMES M. ROBINSON's book, *A New Quest of the Historical Jesus*¹). ROBINSON argues that our time is distinguished from the nineteenth century by a new understanding of history, in which it is discerned to be non-existent apart from the intention, commitment and meaning of those who participate in it. The kerygma, for all its mythological forms, does not have for its content

¹) Studies in Biblical Theology, No. 25 (Naperville, Illinois 1959).

mythology but rather the existential meaningfulness of an historical person. The kerygma invites us to understand the cross not as a natural occurrence, a brute fact, but in its relation to Jesus' own existential self-hood; it is Jesus' own act of accepting death and "living out of transcendence". Since it is only as such a really historical event, the kerygmatic and historical understandings of it coalesce ¹⁾. Beneath the surface, and not very far down, lies the existentialist axiom that historical event is constituted by the person, and the person in turn by his own appropriation of existence. Clearly ROBINSON wishes to affirm the continuity of the kerygma with the historical Jesus; he wishes to insist that the kerygma has not superimposed upon the life of Jesus a meaning foreign to it. But in the end he prescribes that the meaning elaborated in the kerygma must coincide with Jesus' own intention and commitment, his own existential appropriation of death. The purpose of the new quest for the historical Jesus to which ROBINSON summons his readers is to test and substantiate the fundamental agreement of the kerygma with Jesus' own understanding of himself and his mission. This kind of test is possible because Jesus is accessible to us not only in the kerygma but also independently via the medium of historiography. And this test is necessary since faith now means my repetition of Jesus' decision, my appropriation of his understanding of existence. In form, this parallels perfectly the older liberal understanding of faith as the reproduction, in my religious experience, of Jesus' feeling of Sonship in relation to God—and it is like the other totally dependent on historical familiarity with Jesus' person ²⁾. We seem to have here a complete capitulation to the heirs of SCHWEITZER.

ERNST KÄSEMANN, another one of BULTMANN's pupils, has been much more cautious ³⁾. The form critical enterprise for KÄSEMANN has really rendered the historical value of the whole Synoptic tradition so dubious that we must assume the burden of proving

¹⁾ *Ibid.*, p. 89.

²⁾ Compare, as an extreme example, WALTER BELL DENNY, *The Career and Significance of Jesus* (New York 1934), especially Ch. XV, pp. 172-184. See also the article by ERNST FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, ZTK 53 (1956), pp. 210-229, in which occurs the remarkable statement, „An Jesus glauben heisst jetzt der Sache nach, Jesu Entscheidung wiederholen" (p. 227).

³⁾ ERNST KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, ZTK 51 (1954), pp. 125-153.

authenticity before we can draw historical deductions from it; yet we lack almost completely precisely the criteria by which that proof might be furnished. *Almost* completely—for we can tell we are in touch with authentic material when we come across something in the tradition which can be derived or explained neither from Judaism nor from early Christianity, especially something which early Jewish Christianity could not tolerate and so was compelled to water down or revise. KÄSEMANN points to the antitheses of the Sermon on the Mount: "You have heard it said, . . . but *I* say unto you. . .". Any rabbi can redefine the Torah in the sense of disputing another rabbi's interpretation, but no rabbi can set himself over against Moses and the whole rabbinic tradition; this is to shatter the definition of a rabbi as one who derives his authority via the teaching tradition from Moses. To this there can be no parallel on Jewish soil; the Jew who does what Jesus does here has separated himself from Judaism—or else he is the Messiah of Judaism. The very radicalness of this utterance is to be taken, accordingly, as an index of its authenticity.

This is a very tempting argument; but one should notice its double edge. On the one hand, authenticity is deduced from the non-Jewish dimension of the saying; no Jew, theologizing about Jesus, could have invented it. But on the other hand, the very sense of the antithesis rests upon a precise understanding of the nature of rabbinic tradition. To speak in this way, Jesus must know the Judaism of his time, and any really non-Jewish features in these sayings would immediately be credited to the later Hellenistic community. Can we operate with both criteria without their cancelling each other in the sense of rendering dubious any clear distinction between authentic and unauthentic? What we have in the end in these antitheses is a claim to authority, a "Messianic" claim if you will, couched in the terms of rabbinic authority, as something transcending rabbinic authority. But we are no closer at all to answering the question whether this claim is made by Jesus himself or by early Christian faith which has learned to view his total career in the light of his death and resurrection.

Take another illustration. On the face of the tradition, Jesus is portrayed as one so steeped in the Old Testament that he finds there delineated his own task. Part of the theological profile of Jesus as the Christ consists of this representation of *his* knowledge of the Old Testament texts with which it, earliest Christian theology,

operates. But historically speaking, it is perfectly plausible to suppose that Jesus did read and did know the Old Testament, so that the historical and theological statements cannot be disentangled from each other—until, says KÄSEMANN, we see such a thing as Jesus' break with his family, an action totally uncalled-for in the Old Testament ethos. Thus we are brought to feel the inescapable presence of another factor in his life, a disturbance of the conventions of Jewish piety which the historian must recognize as authentic if he is to remain a historian ¹). Perhaps so. But is not Jesus' break with his family simply a part of that total portrait of him which describes him as living out in his own life the allegiance to God which he demands? All we have *clearly* demonstrated is that a certain incongruity exists in the representation, between the Jesus who obeys God by being steeped in the Scriptures and the Jesus who obeys God by putting him ahead of family. All we have clearly demonstrated is the rich variety of the interpreting tradition!

Shall we leave it there, abandoning resolutely all attempts to use the early Church's tradition in order to wrest verification of Christian confession from the words and conceptions of an historically reconstructed Jesus? The teachings of Jesus, his activities (the miracles !), his interpretation of the law, his call to discipleship, his death,—all are qualitatively of a piece from the perspective of the kerygma. None can be used independently to verify the Messiahship; instead, all are but the function of Jesus' Messiahship, variously understood and interpreted from the vantage point of cross and resurrection. Jesus is not the Messiah *because* his teaching is authoritative, but he teaches with authority because he is the Messiah. So also with the "self-consciousness". This is not something to which we have access independently of the kerygmatic picture; instead, there must be a certain integrity to this picture which demands that the kerygma also portray him as conscious of Messiahship, since his fate on the cross cannot be torn loose from his intention and resolve. But to speak of the inner integrity of this picture is to speak of something that is not susceptible to proof; it is to speak of its ultimate validity or truth. It is to speak not of the historical Jesus in the polemic sense of REIMARUS, but of the earthly Jesus and the real Jesus who is not the creature of historical reconstruction but God's new gift to the world. On these terms,

¹) *Ibid.*, pp. 147, 152.

his Messiahship is not a "consciousness" at all but his redemptive meaning.

But we cannot leave the matter there for this would be to leave unanswered the problem of continuity which has been the concern of both groups outlined so far. Historical understanding cannot be summarily barred from theology. Even more important, precisely the form critical legacy which once taught us negatively the impossibility of reconstructing the life of Jesus from the Synoptic materials and positively the interpretative richness of that tradition, now requires of us some answer to the question of the relation of that tradition to the one historical figure it interprets, some historically intelligible notion of how the variations in the traditions are related to each other. The very tradition which refuses to yield to the historicizing of Schweitzer, and so forbids us from securing the content of Christian confession by recourse to a construct of the mind of Jesus, compels us to enlist historical reconstruction in our attempts to comprehend its manifold variety and its relations to the other parts of the New Testament. The New Testament problem of our time is the question of "continuity"—of the correspondence between the worship, the credal formulations (the "titles" for Jesus), and the documents of the early Church on the one hand, and the historical reality of revelation on the other. But this is a problem in our *comprehension* of the tradition and must not be allowed to become a problem in the verification of revelation; the latter is, and must remain, outside of the historian's domain, REIMARUS notwithstanding.

Many aspects of what we have called the problem of continuity, as well as of the historical tasks which it involves, have become clearer in the currently renewed discussion of the title "Son of Man" in the Synoptic tradition, a matter long closely associated with the problem of the Messianic self-consciousness of Jesus. The recent discussion has yielded two constructive attempts, by EDUARD SCHWEIZER and HEINZ EDUARD TÖDT¹), to provide a plausible historical explanation for the puzzling complexities of this title's occurrence in the Synoptic Gospels. These attempts differ sharply and cannot as they stand both be right: the greatest claims

¹) EDUARD SCHWEIZER, *Der Menschensohn*, ZNW 50 (1959), pp. 185-209, and *The Son of Man*, JBL 79 (1960), pp. 119-129; HEINZ EDUARD TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).

t authenticity are assigned by SCHWEIZER to those sayings which speak of the "earthly" Son of Man; for TÖDT they belong to the references to a coming heavenly figure. But these attempts fruitfully reopen what had become very nearly a sterile debate, and this for a number of reasons. Both see the historical problem essentially as one of illuminating the details of the tradition we find before us, not one of estimating its "worth". Some explanation has to be given for the fact that this title invariably occurs in the tradition on the lips of Jesus and only there; some explanation has to be given for the way in which the tradition holds together three quite different kinds of sayings without resorting to such rationalizing devices as the modern notions of a "hidden" Son of Man or a "Son of Man designate". And above all, light needs to be shed on the ways in which each Evangelist understood and shaped the tradition for the needs of the Church; here must be included the "Q" traditions as a separate entity. The special peculiarity of the "Son of Man" problem is that the carrying out of these tasks requires, sooner or later, some kind of historically educated guess concerning Jesus' own use of the term, not necessarily as a self-designation but in some relation to his own mission and message. Thus both writers come to some fairly clear conclusions about "authenticity". "Authenticity", however, is a question now wholly within and subservient to an understanding of the Synoptic tradition and not a point outside it which can be appropriated for purposes of legislating its "truth". The problem has come to fruitful debate because the false apologetic burden of reconstructing the Messianic Self-consciousness of Jesus has been lifted from it. And yet at the same time the message and challenge of Jesus as the starting-point (together with his death and resurrection !) of the interpreting tradition have come back into focus, here in a surprising degree of unanimity between the two authors. SCHWEIZER finds the historically and theologically illuminating core of the Son of Man sayings in those passages which deliberately employ this ambiguous title to relate the humiliation of the eschatological Righteous One of Israel to the claims and authority implicit in his whole earthly career; for TÖDT, this illuminating center is to be found in those sayings in which reference to a heavenly Son of Man, as guarantor of the promises extended by Jesus in calling men from "this evil and adulterous generation", is made to enforce the authoritative claim with which Jesus confronted his

hearers. Both writers agree that the apocalyptic imagery which goes at times with the term is wholly secondary and subservient to its central meaning in the tradition—as should have been surmised long ago from the stereotyped quality of these features. And the debate promises to be fruitful, finally, because we have here two significant attempts to solve the problem of continuity between the message of Jesus and the message of the early Church without falling again into the fateful syndrome which repudiates the lessons of form criticism respecting the nature of the Synoptic tradition. It is along these lines, it seems to me, that a proper historic concern with the real, earthly Jesus, must proceed.

JOSEPHUS AND THE NEW TESTAMENT

BY

H. W. MONTEFIORE

The object of this article is to point out similarities between some important events recorded in the canonical Gospels and Acts on the one hand, and a series of prodigies recorded by Josephus in his Jewish War on the other hand, and to suggest a possible connection between them.

The paucity of references to Gospel events in contemporary or near-contemporary non-Christian literature is well known. Apart from brief allusions in Tacitus ¹⁾, Suetonius ²⁾, and some contested passages in Josephus' writings ³⁾, there is almost nothing else ⁴⁾. The Talmud contains some excerpts about Jesus, but these are scant and for the most part late and worthless ⁵⁾. Apart from their

¹⁾ *Annals*, XV, 44.

²⁾ *Claudius*, 25. Suetonius is here referring to the influence of the risen Christ.

³⁾ *Antiquities*, 18, 3, 3. Cf. also the relevant passages in the Slavonic version of Josephus, translated by H. St. J. THACKERAY in *Josephus* (London, 1928), Vol. III, pp. 635-58.

⁴⁾ For the relevant texts, cf. C. R. HAINES, *Heathen Contact with Christianity during the first century and a half*, (Cambridge, 1923); to which may be added the letter of Mara ben Serapion (for text cf. W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, (London, 1855), pp. 73 f.), and citations from Thallus and Phlegon (for texts cf. F. JACOBY, *Fragmente der Griechischen Historiker*, (Berlin, 1929), Vol. II, pp. 1156 ff., 1159 ff.). The early Chinese sūtras of Christ which were discovered in this century may be dated A.D. 637 and 641 respectively (cf. Y. SACKI, *The Nestorian Documents and Relics in China* (Tokyo, 1937), p. 117) and they do not contain reliable *agrapha*. Muslim collections may be consulted conveniently in *Logia et Agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata*, ed. M. ASIN et PALACIOS, *Patrologia Orientalis*, vol. XIII (Paris, 1919), pp. 327-431; vol. XIX (Paris, 1926), pp. 528-624. They are generally considered to be spurious (cf. J. JEREMIAS, *Unknown Sayings of Jesus* (E.T., London, 1957), p. 7).

⁵⁾ J. KLAUSNER, writing in *Jesus of Nazareth* (E.T., London, 1929), summarises the evidence as follows: 'There are reliable statements to the effect that his name was Yeshu'a (Yeshu) of Nazareth; that he 'practised sorcery' (i.e. performed miracles, as was usual in those days) and beguiled and led Israel astray; that he expounded scripture in the same way as the Pharisees; that he had five disciples; that he said that he was not come to take away aught from the Law or to add to it; that he was hanged (crucified) as a false teacher and beguiler on the eve of the Passover which happened

testimony to the death of Jesus (which is hardly questioned today in any case), these non-Christian sources give no help in establishing the key events on which the Christian kerygma is based.

It is, however, hardly surprising that few of the incidents recorded in the Gospels about Jesus found their way into the writings of non-Christian authors of the period. For example, the healing stories which take up so much of S. Mark's Gospel, would have had, for the non-Christian, only a local interest, and in any case they were not without parallels¹). Similarly, most of the so-called 'natural miracles' would have had only a local interest for the outsider and could be paralleled by other similar stories in the ancient world². We should hardly expect that the teaching of Jesus would have excited the interest of non-Christian writers. The Jews would have deliberately omitted references to it, and non-Jews would probably not have heard of it. Nor would we expect to find in non-Christian sources accounts of Jesus' clashes with the Jewish hierarchy.

There are, however, a few events in the Gospels and Acts which might be thought to have aroused more general interest. These may be listed as follows:

1. The Star at Jesus' birth.
2. The Rending of the Temple Veil.
3. The Cleansing of the Temple.
4. The Resurrection of Jesus.
5. The Ascension of Jesus.
6. The Descent of the Spirit at Pentecost.

1. *The Star at Jesus' Birth.*

In Matthew's birth stories there is an account of a star which guided men from the East to the infant Jesus in Bethlehem³)

on a Sabbath; and that his disciples healed the sick in his name'. Further statements about Jesus KLAUSNER regarded as of a tendentious or untrustworthy character (*op. cit.* p. 46).

¹) Cf. Matt. xii 27. "The researches of Weinrich and Fiebig leave us in no doubt that in external respects the parallels are remarkably close". (V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, (London, 1945), p. 126. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen, 1931), p. 253.

²) E.g., the stilling of the storm in Mk. iv 35-41, with which BULTMANN (*op. cit.*, p. 249) compares Berach. xi 1, Plut. *Caesar* 38, Dio Cassius, XLI, 46; or the turning of water into wine in John ii 1-11, which may be compared with Euripides, *Bacchae*, 704-7; Athenaeus, *Deipnosophistae*, I, 34; Pausanias, 6, 26, 1.

³) Matt. ii 1-12.

has often been suggested that this tale is a religious myth rather than an historical account of actual events. The stories in Matthew are certainly full of religious significance. "He was revealed to the humble and ignorant first, then to the honourable and learned; to the poor first, and then to the rich; to the West first, and then to the East. He was revealed to the astrologers by a method suited to their understanding. And their object in coming to Jesus was not personal advantage but solely to give him homage" ¹).

If the story of the Magi is unhistorical (in the sense that it is not based on what actually happened), then some satisfactory account must be given of the origin and development of the tale. Some scholars have pointed out that legends naturally developed in antiquity around the birth of great men; and parallels have been adduced from the Old Testament ²), rabbinic writings ³) and the works of pagan historians ⁴). Others have regarded the story as a myth which arose to show the fulfilment of Old Testament *testimonia* ⁵), while the suggestion has been put forward that Matthew's account of the Magi grew out of the story of the Magi's visit to Nero in A.D. 66 ⁶). None of these explanations seem to be adequate to explain Matthew's tale, and the possibility must be investigated that Matthew based his story on historical events ⁷).

¹) A. H. McNEILE, *The Gospel According to S. Matthew* (London, 1938), p. 22.

²) E.g., the birth of Samson in Judges xiii.

³) E.g., the birth of Moses according to haggadic tradition. Cf. R. BLOCH, 'Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique', *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris, 1955), pp. 102-7.

⁴) E.g., the portents which Suetonius records as having occurred at the time of Augustus' birth (*Augustus*, 94), or the bright star which appeared about the time of Alexander's birth and which was noted by the Magi (Cicero, *de Div.* I, (22), 47).

⁵) The most obvious *testimonium* is Num. xxiv 17 (cf. Test. XII Patr., Judah, 24, I). This testimonium was evidently well known, for it has turned up in a Qumran fragment (cf. J. ALLEGRO, 'Messianic References in Qumran Literature', *Journal of Biblical Literature*, LXXV (1956), 182 f.). The Matthaean story also suggests other Old Testament passages; Ps. lxxviii 29; lxxii 10 f.

⁶) Pliny, *Nat. Hist.* 30, 2, (6), 17; cf. Suetonius, *Nero*, 13; Dio Cassius, LIII, 1 ff.

⁷) It may be noted that subsequent investigation has corroborated the historicity of a not wholly dissimilar portent to that of Matthew. According to Justin, *Epitome of the Philippic Histories of Pompeius Trogus*, XXXVII, 2, a new star appeared at the conception and in the accession year of Mithridates Eupator. Pliny, *Nat. Hist.* 2, 26, (24), 95, mentions the naming of a new star at this time by Hipparchus. Julius Obsequens, *Liber Prodigiorum* 27 (86), includes a portent at the same period. These celestial phenomena

Attempts have been made to relate the Matthaean account to the known movements of heavenly bodies. KEPLER suggested that the reference to 'the star at early dawn' might be an allusion to three conjunctions of Jupiter and Saturn which he had calculated to have occurred in B.C. 7¹⁾. KEPLER's calculations were later confirmed by IDELER²⁾. PRITCHARD, however, undertook a fresh investigation of the matter, and his findings were corroborated subsequently by the Astronomer Royal's staff at Greenwich³⁾. There were indeed three conjunctions of Jupiter and Saturn in Pisces in B.C. 7, but these took place not on the dates which KEPLER had calculated, but on May 29, September 29, and December 4⁴⁾. PRITCHARD showed that a still closer conjunction had taken place in B.C. 66, and that in B.C. 7 the conjunctions were not so close as to give the impression of a single bright star to the naked eye⁵⁾.

These conjunctions in B.C. 7 were certainly noted by contemporary Babylonian astronomers⁶⁾. It is, however, uncertain that they would have been regarded as a portent of a coming world ruler. Certainly Jupiter was the god of the Romans, while Saturn was regarded by some as the tutelary planet of the Jews⁷⁾. Their conjunction in Pisces (the first of the signs of the Zodiac) might possibly have been thought to imply that in the New Order the Jews would engulf the Romans. It is true that in late mediaeval Jewish writings such a conjunction was thought to be specially significant for the Jews⁸⁾. There is, however, no direct evidence that the Jews of Jesus' time attached any special significance to such a conjunction⁹⁾, although there was certainly a belief in ancient

are confirmed by three entries in Chinese records. J. K. FOTHERINGHAM, 'The new star of Hipparchus and the dates of birth and accession of Mithridates', *Monthly Notices of the R. Astr. Soc.* LXXIX (1919), 162 f., has brought together all this evidence to corroborate the date of Mithridates Eupator's birth which REINACH had calculated on independent evidence.

¹⁾ Cf. *De Stella Nova* (Prague, 1606), p. 134 f.

²⁾ *Handbuch der Mathematische und Technische Chronologie* (Berlin, 1825), vol. II, pp. 400 ff.

³⁾ *Monthly Notices of the R. Astr. Soc.*, XVI (1856), 215 f.

⁴⁾ *Memoirs of the R. Astr. Soc.*, XXV (1856), 119.

⁵⁾ Cf. 'Star of the Wise Men', *Smith's Dictionary of the Bible*, (London, 1863), vol. III, pp. 1374 f.

⁶⁾ Cf. P. SCHNABEL, 'Der jüngste datierbare Keilschrifttext', *Zeitschrift für Assyriologie*, XXXVI (1925), 66-70.

⁷⁾ Cf. Tacitus, *Histories*, V. 4.

⁸⁾ Cf. A. EDELSHEIM, *The Life and Times of Jesus Messiah* (London, 1887), vol. I, pp. 211 f. where the fifteenth century Rabbi Abarbanel is cited.

⁹⁾ For Rabbinic views on the constellation of the Last Days, cf. STRACK

Jewish tradition that a star would appear two years before the birth of the Messiah ¹⁾. There is also evidence of a widely disseminated belief that a world ruler would appear in the East, although in extant writings this belief cannot be shown to have been current until about A.D. 70 ²⁾. But it is not impossible that such a belief was held by Jews earlier than this.

MUNTER first drew attention to the fact that Chinese astronomers had noted the appearance of an evanescent star or comet which appeared in the heavens in B.C. 4 ³⁾. In fact, Chinese records ⁴⁾ refer to an unusual heavenly body visible in B.C. 5, as well as in B.C. 4 ⁵⁾. These stars would have been visible in Palestine and Babylonia ⁶⁾. It is not quite clear from the records whether these celestial bodies were comets or novae, or whether there were two separate stars, or one star which appeared in both years. No comet known to us now would have been visible at these times, but if it was in hyperbolic orbit, or in an elliptical orbit of long periodicity, nothing would be known about such a comet now.

The upshot of this cursory investigation must be necessarily inconclusive. It is certain that in B.C. 7 there were three conjunctions of Jupiter and Saturn in Pisces. It is certain that in B.C. 4

and BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament* (Munich, 1956), vol. IV, pp. 1046, 1049. For Mandaean references, cf. E. STAUFFER, *Jesus and his Story* (E.T., London, 1959), p. 173.

¹⁾ Cf. the so-called Messiah-Haggadah, cited by EDERSHEIM, *op. cit.*, *ibid.*

²⁾ Tacitus, *Histories*, v. 13; Josephus, *Jewish War*, 6, 5, 4; Suetonius, *Vespasian*, 4.

³⁾ *Der Stern der Weisen* (Copenhagen, 1827).

⁴⁾ A summary list of comets and novae mentioned in Chinese records is given by HSI-TSE-TUNG, 'A new Catalog of Ancient Novae', *Smithsonian Contributions to Astrophysics*, II (1958), 114-29. For the accuracy of Chinese astronomical records, cf. W. BAADE, *Astrophysics Journal*, XCVII (1943), 126.

⁵⁾ The references in Chinese records are as follows:

In the 2nd year of the Chien-P'ing reign period (B.C. 5) in the 2nd month there was a *Hui-hsing* (comet or nova) which appeared at *Ch'ien-Niu* ($\alpha\beta\gamma$ *Aquilae*).
(*Chien Han Shu*, XXVI, p. 34b)

In the 3rd year of the Chien-P'ing reign period (B.C. 4) in the 3rd month there was a *po* comet (without a tail) in the *Ho-Ku* constellation ($\alpha\beta\gamma$ *Aquilae*).
(*Chien Han Shu*, XI, p. 6b)

K. LUNDMARK, in 'The Messianic Ideas and their Astronomical Background', *Actes du VIIe Congrès d'Histoire des Sciences* (Paris, 1953), 436 f., regards it as possible that these Chinese references relate to the Star of Bethlehem. I am indebted to Dr. J. NEEDHAM, F.R.S., for these references.

⁶⁾ The part of the sky near $\alpha\beta\gamma$ *Aquilae* is visible from the latitude of Palestine and Babylonia for part of every night except for a period at the end of January and beginning of February, when the sun is in that region of the sky. I am indebted to Dr. P. J. MESSAGE for this information.

and B.C. 5 an unknown star or stars were visible in China and also in Babylonia or Palestine. It is possible that Babylonian astrologers noting the conjunctions in B.C. 7, and moved by a prophecy of a coming world ruler in the East, possibly knowing the tradition that a star would appear two years before the birth of the Messiah, set out for Jerusalem. It is possible that, confirmed in their expectation by the appearance of a comet in B.C. 5 and guided by local information, they may have found the infant Jesus in a house in Bethlehem¹). Herod died in March B.C. 4, and Jesus, according to Matthew's story, must have been born before Herod's death. He may well have been born in B.C. 5 or early in B.C. 4²).

Whatever weight may be given to the hypothesis outlined above it is noteworthy that Josephus recorded the appearance of a comet and a star over the city of Jerusalem and regarded it as a portent of its coming destruction. Can there be any possible connection between the two? Could Josephus possibly have recorded a portent concerning the destruction of the Temple which originally had its context in the birth of Jesus?

It is probable that one of the main charges against Jesus that was remembered by Jews after his death was his prophecy of the coming destruction of the Temple³). Such a prophecy is implicit in the many passages in which Jesus speaks about the coming doom of the capital city⁴). And Jesus actually speaks of the coming destruction of the Temple itself⁵). Again, according to John, Jesus said to the Jews: "Destroy this temple and in three days I will

¹) These directions, which seem so vague to Western ears, might seem more feasible to Eastern peoples. Cf. the search for the present Dalai Lama, described by H. HARRER, *Seven Years in Tibet* (London, 1953), pp. 267 f. For a star regarded as a portent which gives direction, cf. Virgil, *Aeneid*, ii, 693 ff. The relationship between Virgil's sources and the gospel stories (with special reference to the 4th Eclogue) has been exhaustively studied by G. ERDMANN, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthaeus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, 1932). ERDMANN does not think that there is any direct connection.

²) The usual objection to such an early date is that the census mentioned in Luke ii 1 ff. could not have taken place before the death of Herod the Great. However E. STAUFFER (*op. cit.*, pp. 35-8) has put forward convincing reasons which show that the census could have been taking place, as Luke recounts it, from B.C. 8 onwards.

³) Cf. C. F. D. MOULE, 'Sanctuary and Sacrifice in the Church of the New Testament', *Journal of Theological Studies*, NS. I (1950), pp. 29-41; A. COLE, *The New Temple* (London, 1950), pp. 1-22.

⁴) E.g. Matt. xxiii 38; Luke xix 43 ff.; xxi 20.

⁵) Mk. xii 2; Luke xxi 6.

rise it up' ¹⁾. John adds that Jesus was referring to the 'temple of his body': but this is John's interpretation of the words, and the Jews did not understand them thus ²⁾. It seems that the bystanders at Jesus' crucifixion taunted him with this saying, or with similar words ³⁾. According to Mark, this prophesy formed one of the accusations against Jesus at his trial before the Sanhedrin ⁴⁾; 'nor, in spite of Mark's aspersions on the witnesses, is there any good reason to doubt the substantial authenticity of this saying' ⁵⁾. Furthermore, Stephen's adversaries accused him of saying that Jesus would destroy the Temple, and there is no good reason to doubt either that Stephen did say this, or that he was citing the words of Jesus himself ⁶⁾. During the period between the death of Jesus and the fall of Jerusalem in A.D. 70, the growing tension between Jews and Romans dominated the Palestinian situation. We know little enough about the attitude of the local Christian churches towards this mounting tension, but it seems probable that Christians, with their hope on the 'temple not made with hands' ⁷⁾, took up a negative attitude towards the Jewish temple ⁸⁾. They certainly fled to Pella before its destruction ⁹⁾. In view of this probable attitude on the part of Jewish Christians, and in view of the remembered words of Jesus himself, it seems quite possible that events which originally concerned Jesus may have been remembered by Jews as directed against the Temple.

Josephus' record is as follows ¹⁰⁾:

Thus it was that the wretched people were deluded at that time by charlatans and pretended messengers of the deity, while they neither heeded nor believed in the manifest portents which foretold the coming desolation,

¹⁾ John ii 19.

²⁾ John ii 20.

³⁾ Matt. xxvii 40; Mark xv 29.

⁴⁾ Mark xiv 58.

⁵⁾ C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (London, 1935), p. 73.

⁶⁾ Acts vi 13 f.

⁷⁾ The contrast between χειροποιητος and ἀχειροποιητος seems to belong to the tradition of the primitive church (Acts vii 48; xvii 24; 2 Cor. v 1; Heb. ix 11, 24; cf. Mark xiv 58).

⁸⁾ A contrary view is taken by S. G. F. BRANDON (*The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1951), p. 39), with which the present writer cannot agree. While it is true that the primitive church in Jerusalem still participated in Temple worship (Luke xxiv 53; Acts ii 46), this participation could not have lasted for long, except in a few cases.

⁹⁾ Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 5.

¹⁰⁾ *Jewish War*, 6, 5, 3. This translation is taken from H. St. J. THACKERAY, *op. cit.*, p. 461.

but, as if thunderstruck and bereft of eyes and mind, disregarded the plain warning of God. So it was when a star, resembling a sword, stood over the city, and a comet which continued for a whole year.

Josephus gives no indication of the date of these celestial phenomena, beyond the statement that they took place before the Jewish rebellion. He does not state that they took place in the same year as the subsequent prodigies which he relates, nor does he record that these two heavenly portents took place at the same time (Indeed, as WHISTLER notes ¹), it is not even clear whether he intended to record one or two portents.) In view of the precise dating of the other prodigies which he relates, it is a reasonable assumption that these heavenly signs did not occur in the same year as the subsequent wonders which he goes on to describe, but that they took place earlier. It is possible that Josephus is referring to the appearance of one of the comets which Tacitus mentions as having been visible in Rome in A.D. 60 and A.D. 64 ²). On the other hand, it is not impossible that Josephus was referring to the same celestial phenomena as Matthew mentions. There are some points of similarity. Both Josephus and Matthew write of the star 'standing over' a place ³), although Josephus records that the star stood over Jerusalem, while Matthew states that it stood over Bethlehem, a few miles distant. Both regard the star as sent by God. Any connection between the two stories must necessarily be speculative, and the evidence for such a connection is not strong when it stands on its own. It must be considered along with other portents which Josephus records and which Tacitus corroborates.

According to the Matthaean account, the appearance of the Bethlehem star is narrated in conjunction with the tale of the massacre of the Bethlehem children of two years and under. The historicity of the one is bound up with that of the other.

Matthew regards this massacre as the fulfilment of a prophecy of Jeremiah ⁴). However, his citation of Jeremiah at this point is not very apposite, and it is impossible to believe that such a prophecy could have given rise to the tale. Some scholars, noting the analogy between the history of Israel and the life of Jesus in the first

¹) *The Works of Flavius Josephus* (London, 1882), vol. IV, p. 216.

²) Tacitus, *Annals*, XIV, 22; XV, 47.

³) Matthew's word is ἐστάνθη, while Josephus' is ἔστη.

⁴) Matt. ii 18, where Jer. xxxi 15 is cited.

the chapters of Matthew, regard the tale of the Massacre as a Christian midrash, the object of which is to show 'that the prophesy of Dt. xviii 15 was fulfilled in the birth of Jesus in whom the narrator saw a second and greater Moses' ¹). R. BLOCH has pointed out how, in the haggadic tradition, the birth of Moses is associated with the suffering and death of Israelite infants ²). By the time of Josephus, the legend of the destruction of male children had been combined with an oracular prophesy of a coming birth ³). While it may be conceded that this theme may have influenced Matthew's selection of material, it is extremely difficult to explain how it could have given rise to the story of the massacre itself. It is easier to explain the story on the presumption that it was based on an historical event.

A massacre of this kind is in keeping with what is known from other sources about the behaviour and character of Herod the Great, especially in his last years, when he was suffering from advanced arterio-sclerosis and subject to murderous outbursts ⁴). Josephus records that Herod instituted a police state, insisting that the people took an oath of allegiance to himself and punishing those who refused ⁵). On one occasion he accused over three hundred of his officers and servants ⁶). On another occasion some Pharisees had retold how God had decreed that Herod's rule must cease, and that his posterity should be deprived of it; and the king put to death the principal men involved in the affair ⁷). (It is not impossible that this incident is in some way connected with the Bethlehem massacre—it occurred towards the end of Herod's life—or that it reflects some similar occurrence.) In his last days, Herod issued an edict of extraordinary ferocity: 'he gave order that one out of every family should be slain, although they had done nothing that was unjust' ⁸).

It has been calculated that there would not have been more than about twenty young children of two years and under living in

¹) G. H. BOX, *The Virgin Birth* (London, 1916), p. 21.

²) *Op. cit.* pp. 102-7.

³) *Antiquities*, 2, 9, 2.

⁴) Cf. S. PEROWNE, *The Life and Times of Herod the Great* (London, 1956), pp. 185 f. According to Macrobius (*Sat.* 2, 4, 11), the Emperor Augustus said that he would rather be Herod's swine than his son.

⁵) *Antiquities*, 15, 10, 4.

⁶) *Op. cit.*, 16, 11, 4.

⁷) *Op. cit.*, 17, 2, 4.

⁸) *Op. cit.*, 17, 6, 6.

Bethlehem ¹⁾. It is quite in keeping with Herod's character that he should have had them murdered in order to eliminate a possible rival ²⁾. The fact that this massacre is not mentioned by Josephus has no bearing on its authenticity ³⁾. Josephus had bigger and better atrocity stories to record about Herod. In particular, the Massacre of the Innocents could hardly have been regarded as a sign of the coming destruction of the Temple. No one could have regarded it as a supernatural event, and in the passage of Josephus' *Jewish War* under consideration here the writer is concerned only with supernatural prodigies.

2. *The Rending of the Temple Veil.*

According to Mark ⁴⁾, followed by Matt. ⁵⁾ and Luke ⁶⁾, the veil of the Temple was rent at the moment of Jesus' death. The Temple veil divided the Holy of Holies from the Sanctuary ⁷⁾. The High Priest alone was permitted to enter through the veil, and that only once a year, on the Day of Atonement ⁸⁾.

If the temple veil really was rent, it is almost incredible that there should be no record in Jewish writings of such a calamitous event ⁹⁾. A catastrophe such as this could hardly have been hushed up

¹⁾ Cf. A. EDERSHEIM, *op. cit.*, p. 214.

²⁾ Cf. F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe* (Paris, 1952), vol. I, p. 400. ABEL cites two stories from Roman history which have some similarities to Matthew's account of the Massacre of the Innocents: (i) shortly before the birth of Augustus, the Roman Senate, as the result of a public portent that Nature was preparing them a king, attempted to prevent for a whole year the nurture of all male infants (Suetonius, *Augustus*, 94); (ii) Nero, after the appearance of a comet, not only brought to trial those whom he accused of plotting against his life but also arranged the murder of all the children of the accused (Suetonius *Nero*, 36).

³⁾ E. STAUFFER (*op. cit.*, p. 43) makes the suggestion that there is a reference to the Bethlehem atrocities in *Ass. Moys.* VI, 5.

⁴⁾ Mark xv 38.

⁵⁾ Matt. xxvii 51.

⁶⁾ Luke xxiii 44.

⁷⁾ Cf. Exod. xxvi 31-3. The Evangelists are referring to the veil between the Holy of Holies and the Holy Places rather than the veil at the entrance of the Holy Place (Exod. xxvii 16). Cf. G. LUNDESKOG, 'The Veil of the Temple', *Conjectanea Neotestamentica* XI (1948), p. 132.

⁸⁾ Cf. Lev. xvi 12. For Rabbinic traditions concerning the veil, cf. Mishnah *Yoma*, v. 1 ff. For a miraculous story about the veil, cf. *Gil.* 56b.

⁹⁾ The references in *Test. Levi* X, 3 and *Test. Benj.* IX, 4 are Christian interpolations. Cf. *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* ed. R. H. CHARLES (Oxford, 1913) *ad loc.*

Moreover, if the veil was rent, it is extraordinary that Christians do not make use of such a portent in their apologetic against Jews. What better argument could they have had to show the supersession of the temple 'made with hands' by the death of Jesus? And yet, apart from the synoptic gospels, there is no explicit reference to such an event in the earliest extant Christian writings.

In Mark the rending of the veil forms one of the great climaxes of the gospel. "And Jesus uttered a loud cry and gave up the ghost. And the veil of the temple was rent from the top to the bottom". Mark uses the Greek word for 'rending' on only one other occasion in his gospel, and that is at the baptism of Jesus ¹). It is as though at the beginning of the gospel there is a breakthrough from God to men, and at the end of Jesus' ministry there is a breakthrough to God for men ²). Paul seems to refer to the same concept when he writes: "Let us have peace with God through our Lord Jesus Christ, through whom we have had access by faith into this grace wherein we stand" ³). The same idea is found in the Book of Revelation ⁴) and so in the Epistle to the Hebrews where its author declares that his readers have 'boldness to enter into the holy place through the blood of Jesus, by the way which he dedicated for us, a new and living way, through the veil, that is, his flesh' ⁵). The same conception also underlies the Johannine *logion*: "Verily, verily, I say unto you, I am the door of the sheep" ⁶).

¹) Mark i 10.

²) It is possible to interpret the rending of the temple veil as the mourning of the Temple over its inevitable destruction; cf. Clem. Recog. i, 4: 'lamentans excidium loco imminens'. This is, however, hardly the evangelist's interpretation, despite D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, 1956), pp. 23 ff. Cf. R. H. LIGHTFOOT, *History and Interpretation of the Gospels* (London, 1935), p. 83 f.

³) Rom. v 1 f.; cf. Eph. ii 18. It would seem that Paul is here using a biblical metaphor. Cf. J. MOULTON and G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London, 1930), p. 545.

⁴) Rev. xi-19; xxi. 25.

⁵) Heb. x 19. The meaning of this verse is a *crux interpretationis*. Some scholars (e.g. J. MOFFATT, T. H. ROBINSON) regard the veil here as identified with the flesh of Christ. Others (e.g. B. F. WESTCOTT, C. SPICQ) identify the flesh of Christ not with the veil itself but with 'the new and living way through the veil'. The latter interpretation, despite the testimony of the early fathers, seems more probable. The veil did not give access to God: it hid God, and Jesus through his death has opened up the way to God.

⁶) John x 7. It is probable that this verse reflects Johannine vocabulary rather than *verba Christi*. Cf. J. A. T. ROBINSON, 'The Parable of John x 1-5', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* XLVI (1955), 233-40; A. T. CADOUX, *The Parables of Jesus* (London, 1931), p. 168 f. The Fourth

In view of the theological implications of the rending of the temple veil, and the lack of support for this incident outside the gospels it seems probable that the story has assumed its present form under the pressure of theological factors. Either the tale is a "legendary addition, doctrinal in character" ¹⁾, embodying in concrete form the truth that through the death of Jesus the road-block between man and God has been cleared, or the tale has developed into its present form out of some incident connected with the Temple. In view of the fact that in other sources there are accounts of a similar event not wholly dissimilar from the rending of the temple veil, the latter possibility is to be preferred.

The Talmud contains the following account of a portent of the coming destruction of the Temple ²⁾.

Forty years before the fall of the Temple, the doors of the Temple opened of their own accord, until Rabbi Jochanan ben Zakkai ³⁾ rebuked them saying: O Temple, Temple, why troublest thou thyself? I know that thy end is near. Zechariah the son of Iddo has already prophesied concerning thee: 'Open thy doors, O Lebanon, that the fire may devour thy cedars

The Temple fell in A.D. 70, so that this event may be dated in A.D. 30 ⁴⁾. It seems most probable that Jesus died in A.D. 30 ⁵⁾, so

Evangelist is probably recasting into his own idiom the common belief of the early Church that Jesus by his death has effected a breakthrough for man to God.

¹⁾ V. TAYLOR, *The Gospel According to S. Mark* (London, 1953), p. 596 cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953) p. 425, n. 1.

²⁾ j. Yoma vi, 43c.

³⁾ Jochanan ben Zakkai was a first century Tanna, a pupil of Hillel, who after the destruction of Jerusalem, became a leader of the Jewish community at Jabneh (cf. W. BACHER, 'Johanan b. Zakkai', *The Jewish Encyclopaedia* (New York, 1904), vol. VII, p. 214 f.).

⁴⁾ S. V. MACCASLAND (*Portents in Josephus and the Gospels*, *Journal of Biblical Literature*, LI (1932), pp. 322 f.) regarded the Rabbinic dating of this portent as later than that of Josephus and presumed that Josephus dated the prodigy in A.D. 66. Unfortunately his statements were unsupported, and so far as Josephus is concerned, uncorroborated by the text.

⁵⁾ Many factors must be taken into account in computing the year in which Jesus was crucified, viz., (i) the date of the crucifixion as given by Tertullian, Origen, Clement of Alexandria and other early writers; (ii) the year of Jesus' birth and his age when he died; (iii) the year when his public ministry began and its duration; (iv) the period when Pontius Pilate was procurator of Judaea; (v) the period when Caiaphas was High Priest; (vi) the date of the completion of Herod's Temple; (vii) the earliest probable date for a reconciliation between Pontius Pilate and Herod Antipas; (viii) the date of Aretas' campaign against Antipas consequent on Antipas' divorce of his daughter and subsequent marriage to Herodias; (ix) the latest date by which Herodias'

that the event recorded in the Talmud may be dated to the very year in which Jesus died. It is possible, however, that the period of forty years mentioned in the Talmud excerpt is meant as a round number rather than as an exact record of time ¹⁾, so that, if Jesus died within a few years of A.D. 30, the Talmudic excerpt may still refer to the year of his death.

This incident is reported not only in the Talmud. There are references to it both in the writings of Josephus and in those of Tacitus. It is most probable that all these authors wrote independently of one another. The Talmud did not attain its written form until long after Josephus wrote his *Jewish War* ²⁾. There is no reason to doubt the authenticity of the Talmudic version of the story ³⁾, but its form is so different from that of the other accounts that it must be held to be independent of them ⁴⁾. Further, there is no evidence that Tacitus used Josephus' *Jewish War* when he wrote his *Histories* ⁵⁾. Both were living and writing in Rome at the same time,

laughter Salome could have married Philip the Tetrarch; (x) the date of Paul's conversion, and the period between Jesus' crucifixion and Paul's conversion; (xi) the astronomical evidence about the possible years when Nisan 14 or 15 could have fallen on a Friday.

The matter is very complex and no certainty can be attained. The four dates which have received most support are A.D. 29, 30, 33 and 36. A.D. 36 seems to be too late to be congruous with much of the gospel evidence. A.D. 29 receives no support from the latest astronomical computations. A.D. 33 is preferred by G. OGG (*The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge, 1940) p. 277), but this year seems to give too late a date for the conversion of Paul (cf. J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (E.T., Oxford, 1955) p. 12), and in the opinion of the present writer A.D. 30 is to be preferred.

¹⁾ For the biblical use of the number forty, cf. E. KÖNIG, 'Number', *Hastings' Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1902), vol. III, p. 563 f.

²⁾ The Jerusalem Talmud was not edited until the third century A.D. Josephus wrote his *Jewish War* towards the end of Vespasian's reign (A.D. 70-9). The Greek version was published c. A.D. 80.

³⁾ No Jew would have invented such a portent, nor would he have invented such words and attributed them to Jochanan ben Zakkai. The prophecy of Zech. xi 1 could not have given rise to the tale.

⁴⁾ Neither Josephus nor Tacitus mention Jochanan ben Zakkai.

⁵⁾ Chapters I-XIII of Tacitus' fifth book of the *Histories* are concerned with the Jewish people, leading up to the fall of Jerusalem in A.D. 70. "That he was unacquainted both with the Old Testament and with the work of Josephus is obvious on the face of his narrative itself". (W. A. SPOONER, *Histories of Tacitus* (London, 1891) p. 22). It may be noted that in the passage of Josephus under consideration here, the portents recorded are listed in a different order from that of Tacitus. This seems to make it even more improbable that one borrowed here from the other. E. NORDERN ('Josephus und Tacitus über Jesus Christ und eine messianische Prophetie', *Neue Jahr-*

and no doubt they were acquainted with each other ¹). Yet Tacitus does not seem to have drawn on Josephus' material, although they may well have used common sources ²).

It may therefore be concluded that three independent non-Christian accounts relate that there took place in the Temple a strange event which was commonly regarded as a portent, and one of these sources most probably dates this event to the very year in which Jesus died. Furthermore, Josephus records that this event took place at the Passover ³), so that it seems to be almost coincident with the death of Jesus.

Tacitus merely writes with characteristic brevity: "Exapertae repente delubri fores" ⁴). Josephus has a more extended account ⁵):

Moreover, the eastern gate of the inner court — it was of brass and very massive, and, when closed towards evening, could scarcely be moved by twenty men; fastened with ironbound bars, it had bolts which were sunk to a great depth into a threshold consisting of a solid block of stone — this gate was observed at the sixth hour of the night to have opened of its own accord. The watchmen of the temple ran and reported the matter to the captain, and he came up and with difficulty succeeded in shutting it. This again to the uninitiated seemed the best of omens, as they supposed that God had opened to them the gate of blessings; but the learned understood that the security of the temple was dissolving of its own accord and that the opening

bücher für das Klassische Altertum XXI (1913), p. 655) notes against HARNACK and SCHÜRER (both of whom thought that Tacitus is dependent upon Josephus) that Tacitus places the portents in the right place (not, like Josephus, after a description of the War), and, secondly, that Tacitus' account is much more compressed than that of Josephus.

¹) Josephus lived in Rome from c. A.D. 70 until he died (c. A.D. 100). Tacitus seems to have lived in Rome from his birth (c. A.D. 55) until his death (c. A.D. 120), apart from an absence from the capital between c. A.D. 89-93.

²) M. FRIEDLAENDER ('Les prophéties sur la guerre judeo-romaine, *Rev. des études juives* XXX (1895), pp. 122-4) held that both Tacitus and Josephus drew on the Sybilline Oracles. E. NORDERN agreed (*op. cit.*, p. 658). A. M. A. HOSPERS-JANSEN (*Tacitus over de Joden* (Groningen, 1949)) gives a summary of views held in the past century about Tacitus' sources, to which should be added R. SYME, *Tacitus* (Oxford, 1958). It seems probable that both Tacitus and Josephus used the imperial commentaries (cf. A. M. A. HOSPERS-JANSEN, *op. cit.*, pp. 159 f.; E. NORDERN, *op. cit.*, pp. 652 ff.).

³) Although the Passover is not explicitly mentioned in connection with the opening of the temple doors, the context makes it quite clear that this portent, together with two others, occurred at the Passover.

⁴) *Histories*, v. 13. Similar portents can be found in Roman history, e.g., Julius Obsequens, *Liber prodigiorum*, 13 (72); 67 (127); Suetonius, *Julius*, LXXXI; Nero, XLVI; Dio Cassius, LX, 35, 1; LXVIII, 26, 2; LXV, 8, 2; LXVI, 17, 2.

⁵) *Jewish War*, 6, 5, 3. The translation is from H. St. J. THACKERAY, *op. cit.*

of the gate meant a present to the enemy, interpreting the portent as indicative of coming desolation.

There is no good reason to doubt that Josephus' account, with its precise details and its setting in the Passover season, is based upon a real historical event. Might not this event be the source of the Gospel story of the rending of the temple veil? May there not be a connection in thought between the belief of the uninitiated—the common people—that this portent meant that 'God had opened to them the gate of blessings' and the Christian conviction that through the death of Jesus the way to God had been opened up? The portent in the Temple as Josephus describes it would not have been quite so calamitous for Jews as the rending of the temple veil would have been. It would not have been so invaluable for Christian polemic. On the other hand, some record of this event might be expected to have survived in Talmudic writings and in the work of a Jewish historian.

Some reconstruction of the event itself and the development of tradition about it is possible, although necessarily it must remain hypothetical. Matt. records that there was an earthquake in Jerusalem at the time of Jesus' death. "And behold the veil of the temple was rent in twain from the top to the bottom, and the earth did quake; and the rocks were rent and the tombs were opened, and many bodies of the saints were raised" ¹). While Matt. undoubtedly adds some apocalyptic details to his Marcan source in his account of Jesus' death and resurrection, yet he is careful not to associate this earthquake with paranormal phenomena, for he records that it was not until the resurrection itself that many bodies of the saints came forth from the tombs and entered into the Holy City and appeared unto many ²). Mark, although he does not record an earthquake, does allude to atmospheric disturbances at about this time ³). Luke, alone among the evangelists, directly connects the darkness with the rending of the temple veil ⁴).

In view of this evidence it may be held that an earthquake, accompanied by a thunderstorm and unnatural darkness ⁵) took place

¹) Matt. xxvii 51.

²) Cf. R. H. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels*, (London, 1938), p. 68.

³) Matt. xxvii 52.

⁴) Luke xxiii 44 f.

⁵) The darkness is strongly emphasised in the apocryphal Gospel of Peter 5 (15). It is attested also by pagan writers; by Thallus and by Phlegon (for

during the afternoon of the day on which Jesus was crucified. The earthquake could have dislodged some of the stones which secured the tombs outside the city walls. It could also have disturbed some of the temple buildings with the result that, during the night the east door of the temple was affected. Tacitus had heard about this, and it was included among his list of portents about the Temple. The author of the Gospel to the Hebrews had heard of a somewhat similar tradition, for, according to Jerome ¹), it is recorded in that gospel that a lintel of the Temple, of immense size, was broken and fell. The canonical evangelists—or perhaps the traditions which they represent—record a more developed tradition about a rending of the temple veil, under the influence of the theological factors outlined above.

If such a hypothetical reconstruction be accepted, then a real connection may be seen between the different accounts in the synoptic gospels, the Gospel to the Hebrews, the Jerusalem Talmud, Josephus' Jewish War and Tacitus' Histories. All may record the same event in different forms and under the influence of different traditions. The case for such a connection does not rest upon this reconstruction alone. It is strengthened by further correspondences between the New Testament records and the other portents recorded by Josephus and Tacitus.

3. *The Cleansing of the Temple.*

It is not easy to calculate the exact date when Jesus cleansed the Temple at Jerusalem. The Fourth Gospel, probably influenced by theological factors ²), places the cleansing at the beginning and

texts, cf. F. JACOBY, *op. cit. supra*, *ibid.*). Phlegon dates this in Ol. 202. 4 (A.D. 32-3) but his reference to 'the sixth hour' when darkness fell makes it probable that he is drawing on Christian sources, and his dating may well reflect the source of his tradition.

¹) In Matt. xxvii 51; cf. Epp. xviii 9; cxx 8. According to Jerome, the Gospel to the Hebrews read at this point: 'superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum'. M. R. JAMES has suggested that this change in the account has been made under the influence of Isa. vi 4, 'the posts of the door moved at the voice of him that cried' (*The Apocryphal New Testament*, (Oxford, 1924), p. 5), and NESTLÉ (*Expositor*, V, vol. II (1895), 310 ff.) has suggested the possible Hebrew word which Jerome translated by 'superliminare'. If however the Gospel to the Hebrews has really been influenced by an Isaianic testimonium, it is hard to understand why its version of the tale is not more like those of Josephus and Tacitus.

²) Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953), pp. 300 ff.; H. W. MONTEFIORE, 'The position of the Cana Miracle and the Cleansing of the Temple', *Journal of Theological Studies*, O.S. L (1949), 183-6.

at the end of the ministry¹). The Synoptic Gospels, although they are most probably correct in placing the cleansing at the end of the ministry, differ about the *day of the week* on which this took place. Moreover the matter is further complicated by the divergence between the Synoptic Gospels and the Fourth Gospel over the *day of the month* on which Jesus was crucified.

The latter problem, however, may perhaps have been resolved by a recent hypothesis²) which, although it has not yet been subjected to the searching criticism which it deserves³), yet seems, to one writer at least, to give a satisfactory explanation of the chronological differences between the Synoptic Gospels and the Fourth Gospel over the date of Jesus' death.

It has been suggested that, during the New Testament period, there were two different calendars in use among the Jews. One was the official calendar, based on a lunar-solar year, which was used by the temple authorities and which eventually superseded the other calendar. According to this reckoning Passover always fell on the evening of 14/15 Nisan, as the Mosaic law directs⁴), but, dependent on the state of the moon, it might fall *each year on a different day of the week*. In the particular year in which Jesus died,

¹) T. W. MANSON argued that Jesus cleansed the Temple at the feast of Tabernacles, some six months before his death (*Bulletin of the John Rylands Library* 33 (1951), 171-82). His argument is based on (i) the proper interpretation of Mark x 1; (ii) the time of year when a fig-tree in Palestine may be expected to have leaves but no fruit; (iii) the cutting down of branches recorded in Mark xi 8; (iv) the chronology of the Fourth Gospel. None of his arguments is conclusive, and their cumulative force is not so strong as the probability that Jesus' cleansing of the Temple led *directly* to his death.

²) The details of this hypothesis, can be found in the following works by A. JAUBERT, 'Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques,' *Vetus Testamentum* III (1953), pp. 250-64; 'La date de la dernière Cène', *Revue de l'Histoire et de la Religion* CXLVI (1954), pp. 140-73; 'Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine', *Vetus Testamentum* VII (1957), pp. 35-61; *La Date de la Cène* (Paris, 1957). Jesus et le calendrier de Qumrân, *New Testament Studies* VII (1960), pp. 1-30. Cf. also E. VOGT, 'Antiquum Kalendarium Sacerdotale', *Biblica* XXXVI (1955), pp. 403-8; 'Dies ultimae Coenae Domini', *ibid.*, pp. 408-13.

³) Cf. J. BLINZLER, 'Qumran-Kalender und Passionschronologie', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* XLIX (1958), pp. 238-51; M. BLACK, 'The Arrest and Trial of Jesus', *New Testament Studies* ed. A. J. B. HIGGINS (Manchester, 1959), pp. 19-33; B. GÄRTNER, 'John 6 and the Jewish Passover', *Conjectanea Neutestamentica* XVII (1959), pp. 43 ff. J. A. WALTHER, 'The Chronology of Passion Week', *Journal of Biblical Literature*, LXXVII (1958), pp. 116-22, includes an useful bibliography; cf. also *New Testament Abstracts* IV (1960), pp. 285 ff.

⁴) Exod. xii 8; Lev. xxiii 5; Num. ix 3, xxviii 16.

Passover would have fallen on a Friday evening, as the Fourth Gospel records ¹⁾; so that Jesus' body would have been removed from the Cross before the festival began at sunset. But there was also another calendar observed by some Jews, older in origin than the official calendar and connected with the priestly tradition in the Old Testament. According to this older reckoning, the calendar was so arranged that the first day of each month (and therefore the Great Festivals) fell each year *on the same day of the week*. Passover was celebrated on 15 Nisan, as the Mosaic law directs, but according to this older calendar this festival always fell on a Tuesday evening. It has been suggested that this older calendar was observed by the Qumran covenanters and that it can be detected in some inter-testamental literature. It has been further surmised that Jesus himself observed this older calendar.

According to this hypothesis, the Last Supper was indeed a Passover meal, celebrated on Tuesday in Holy Week. According to the old calendar, this was Tuesday 14/15 Nisan, but according to the official calendar it was Tuesday 11/12 Nisan. According to this theory, the Fourth Gospel is correct in recording that Jesus died on the day of the Passover (Friday 14/15 Nisan, official calendar), while the Synoptic Gospels are also correct in recording that the Last Supper was a Passover meal (Tuesday 14/15 Nisan, old calendar). In the following attempt to date the cleansing of the Temple this hypothesis will be used, and any dates mentioned will refer to the Jews' official calendar, unless otherwise stated.

The date of the cleansing of the Temple must be approached by reference to the date of Jesus' arrival in Bethany, since this is the way in which the Synoptic Gospels refer to it. But it is John who dates Jesus' arrival in Bethany, 'six days before the Passover' ²⁾. It would seem that this simple statement could easily be translated into the corresponding day of the month Nisan, but in fact there is considerable disagreement among commentators about its proper interpretation. We shall assume that John, by referring here to the Passover, intends his readers to regard Friday 14 Nisan as the day of the Passover (although the feast did not actually start until after sunset on that day, which by that time had technically become

¹⁾ John xix 14, 31.

²⁾ John xii 1.

Friday 15 Nisan). 'Six days before the Passover' would then refer to Saturday 8 Nisan ¹).

According to Matt. ²) and Luke ³), Jesus cleansed the Temple on the same day as that on which he arrived at Bethany, while according to Mark this event took place on the following day ⁴). Since the Markan account is probably the source of the other two synoptic accounts ⁵), and since Mark's date seems intrinsically more probable ⁶), it will be assumed that Jesus cleansed the Temple on Sunday 9 Nisan ⁷).

¹) This is the view of LOISY, WESTCOTT, BERNARD, HOSKYNs, DAVEY, VOGT. (Unless Jesus disregarded the Jewish law about sabbath journeys, it must be presumed that he was lodging close to Bethany on the night of Friday 7 Nisan, and that he made a short journey to Bethany on the Sabbath.) Other interpretations of 'six days before the Passover' are possible: (i) *Sunday 9 Nisan*. This presupposes that the Fourth Evangelist regarded *Saturday 15 Nisan* as the day of the Passover. This seems improbable. This date does, however, seem to reconcile John's date of the anointing in Bethany with that of Mark and Matt. According to John xii 2 ff. this occurred on the evening of Jesus' arrival at Bethany, i.e. Sunday 9/10 Nisan. According to Mark xiv 1 and Matt. xxvi 2, this incident may be dated 'two days before the Passover' (old calendar), that is, two days before Tuesday 11/12 Nisan, i.e., Sunday 9/10 Nisan. However, neither Mark nor Matt. explicitly state that the anointing took place two days before the Passover: they introduce this date in connection with the authorities' plot to have Jesus killed. (ii) *Monday 10 Nisan*. This is the view of BACON, SCHMIEDEL, MACARTHUR, MAGREGOR. Dates were often calculated by the Jews by including both the first and the last dates of a period. It has been suggested by some who hold this date that John intended the incident of the anointing in Bethany to be regarded as the antitype of the selection of the Passover Lamb in accordance with Exod. xii 3 (cf. B. W. BACON, 'After Six Days', *Harvard Theological Review*, VIII (1915), 101 ff.; A. A. MACARTHUR, *The Evolution of the Christian Year* (London, 1953), pp. 84 f.). This typology seems rather far-fetched: it is certainly not emphasised by the Evangelist.

²) Matt. xxi 12.

³) Luke xix 45.

⁴) Mark xi 12, 15.

⁵) Matt. is plainly dependent on Mark for his narrative of the Last Week. Luke's narrative is based here also on Mark (cf. VINCENT TAYLOR, *Behind the Third Gospel* (Oxford, 1926), pp. 95 f.), but his notes of time during the Last Week are noticeably and perhaps intentionally vague (cf. R. H. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels* (London, 1938), p. 141).

⁶) If Jesus had supper with Martha and Mary on the evening of his arrival in Bethany, it is improbable that he also went into the capital that day as Mark states. For if he arrived in Bethany on the Saturday, he would have broken the Sabbath law by a further journey into the capital. If Jesus had cleansed the Temple on the Sabbath, it is strange that no reference to the Sabbath remains in the narratives.

⁷) It is held by some that any attempt to find the precise date of such an event is impossible from the gospel records, as the narratives have been

The Fourth Gospel, as already noted, places the cleansing of the Temple at the beginning of Jesus' ministry. It is however noteworthy that John does record Jesus' visit to the Temple on the same day as we have calculated that, according to Mark, he cleansed it. As we have noted, Jesus arrived at Bethany according to John six days before the Passover, i.e. Saturday 8 Nisan. John further records that on the next day (Sunday 9 Nisan) Jesus was teaching in the Temple and drawing great crowds to hear him ¹). The Fourth Gospel gives the substance of Jesus' words to the crowds: "Walk while ye have the light, that darkness overtake you not; and he that walketh in darkness knoweth not whither he goeth. While ye have the light, believe on the light, that ye may become children of light" ²). Jesus is then reported to have hidden himself, and a few verses later, after the Evangelist has cited a *testimonium* from Isaiah, Jesus' speech is continued on the same theme without any indication of a difference of time: "I have come a light into the world that whoever believes in me may not remain in darkness" ³). Thus on the very day that, according to Mark, Jesus cleansed the Temple, he also claims, according to John, to be the true light ⁴).

Is there any connection between the Synoptic Gospels' account of the cleansing of the Temple and the Fourth Gospel's record of Jesus' speech in the Temple? The Gospel to the Hebrews might seem to provide a link. According to Jerome ⁵), it is recorded in that gospel that, when Jesus cleansed the Temple, 'a certain fiery and starry light issued from his eyes'. In the Aurora Manuscript ⁶) there appears the gloss: 'At the cleansing of the Temple: in the

adapted to liturgical needs in the churches whence they emanated, or because the evangelists, being uninterested in historical accuracy of this kind, put together their material without knowledge about or concern for chronology. The present writer, however, believes that it is not impossible to recover the dates of some of the gospel events.

¹) John xii 12, 18, 29, 34.

²) John xii 35 f.

³) John xii 46.

⁴) The present writer does not regard the Fourth Gospel as lacking in details which are historically accurate, and even if the Fourth Evangelist has here selected his material to fit in with the master-plan of his gospel (cf. C. H. DODD, *op. cit.*, p. 368-83), this does not necessarily imply that these words of Jesus are not here placed in their true historical context.

⁵) In Matt. xxi 12. Cf. E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, ed. W. W. SCHNEEMELCHER, (Tübingen, 1959), vol. I, p. 97.

⁶) Petri de Riga Aurora, Fitzwilliam Museum (McLean Collection) Ms. 31, f. 161b. Cf. M. R. JAMES, 'Notes on Apocrypha', *Journal of Theological Studies*, O.S. VII (1901), 564 ff.

books of the Gospels which the Nazarenes use it is read that rays issued from his eyes whereby they were terrified and put to flight'.

Both Tacitus and Josephus, in their lists of portents presaging the Temple's destruction, mention a supernatural light in the temple. Tacitus writes: 'subito nubium igne conlucere templum' ¹). Josephus, immediately after his reference to the star and the comet standing over the city, and immediately before his account of the temple door opening of its own accord, has the following passage:

So again, when, before the revolt and the commotion that led to war, at the time when the people were assembling for the feast of unleavened bread, on the eighth of the month Xanthicus, at the ninth hour of the night, so brilliant a light shone round the altar and the sanctuary that it seemed to be broad daylight; and this continued for half an hour. By the inexperienced this was regarded as a good omen, but by the sacred scribes it was at once interpreted with after events ²).

Josephus here uses the month Xanthicus as the equivalent of Nisan ³). It will be seen that he records a portent of light in the

¹) *Histories*, V, 13. Similar portents can be found in Roman history, (cf. Julius Obsequens, *Liber Prodigiorum*, 38 (98), 44 (104), 70 (130)); Pliny, *Nat. Hist.* 11, 17; Suetonius, *Augustus*, XCIV, 5.

²) *Jewish War*, 6, 5, 3. The translation is taken from H. St. J. THACKERAY, *op. cit.*

³) Xanthicus is the name of a Macedonian month with corresponded roughly to the Roman month Aprilis. It is found in Greek secular literature (Diod. XVIII, 56) and also in the Apocrypha (2 Macc. xi 30, 33, 38) where the references are to the Macedonian calendar. Josephus in his *Antiquities* uses Xanthicus seven times. In five of these he explicitly identifies the Macedonian Xanthicus with the Hebrew Nisan (1, 3, 3; 2, 14, 6; 3, 8, 4; 3, 10, 5; 11, 4, 8) and in the remaining two instances the identification is intended (2, 15, 2; 4, 4, 6). Josephus also uses Xanthicus five times in his *Jewish War* (4, 9, 12; 5, 3, 1; 5, 13, 7; 6, 5, 3; 7, 9, 1). Josephus does not explain here, as he does in his later work, that Xanthicus is used as equivalent to Nisan, nor is there any way of checking his use of the word, as he alone records the dates which contain it. There is however no reason to think that Josephus' usage in his *Jewish War* differs from that in his *Antiquities*. As Dr. ABRAHAMS rightly pointed out, 'that Josephus frequently uses the Macedonian names as equivalent to the Hebrew Babylonian names does not imply that he thought that the two series of months began on identical days' ('Time', *Hastings Dictionary of the Bible* (Edinburgh, 1900), Vol. IV, p. 765a). Yet the difference between the two months does not seem to have deterred Josephus from using them as synonymous when dealing with events of Jewish history. B. NIESE comments on his usage in *Jewish War*, 5, 6, 3: 'Xanthici 8 dies est 25 Aprilis (VII k. Mai.) anni Iuliani, si solitam Iosephi rationem sequimur; sed hic antiquiore Iudaeorum computo usus esse videtur' (*Flavii Iosephi opera* (Berlin, 1889), vol. V, p. 551); but he does not explain this note.

Temple within a day of or, (if Nicephorus' reading of 9 Xanthicus be accepted) on the very same day ¹⁾ as Jesus' cleansing of the Temple and his speech about light. Although it is not possible to discover any direct connection between Josephus and the gospels here, it would seem possible that there is a connection of some kind

¹⁾ W. WHISTON, (*op. cit.*, vol. IV, p. 216, n. 3), points out that Nicephorus read here 9 Xanthicus.

(to be continued)